NEORRANCIOS

SOBRE LOS PELIGROS DE LA NOSTALGIA

PABLO BATALLA · DESIRÉE BELA-LOBEDDE · EUDALD ESPLUGA
MAR GARCÍA PUIG · JAVIER GIL · ROCÍO LANCHARES · PAU LUQUE
JOSÉ RAMA · NOELIA RAMÍREZ · RUBÉN SERRANO

BEGOÑA GÓMEZ URZAIZ, COORD.

PENÍNSULA


NEO
RRAN
CIOS
SOBRE LOS PELIGROS
DE LA NOSTALGIA
PABLO BATALLA · DESIRÉE BELA-LOBEDDE · EUDALD ESPLUGA
MAR GARCÍA PUIG · JAVIER GIL · ROCÍO LANCHARES · PAU LUQUE
JOSÉ RAMA · NOELIA RAMÍREZ · RUBÉN SERRANO
BEGOÑA GÓMEZ URZAIZ, COORD.
PENÍNSULA

Índice

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:








Explora **Descubre** **Comparte**

Sinopsis

«Me da envidia la vida que tenían mis padres a mi edad.» Bajo ese discurso pretendidamente crítico se esconde una idealización de un tiempo pasado que nunca fue mejor. Una nostalgia fundamentada en un modelo familiar único, una sublimación del medio rural, un capitalismo alienado y una negación de los avances sociales logrados a lo largo de las últimas cuatro décadas. Son argumentos propios de una izquierda conservadora que se espanta ante la pérdida de su hegemonía. Lo neorrancio es lo que ocurre cuando miramos al pasado con la venda del recuerdo y cuando convertimos la experiencia propia en universal. Un libro que pone el presente en valor y que da pautas sobre hacia dónde debería enfocar la izquierda sus demandas.

NEORRANCIOS

Sobre los peligros de la nostalgia

Begoña Gómez Urzaiz

Pau Luque

Noelia Ramírez

Rocío Lanchares

Javier Gil

José Rama

Eudald Espluga

Rubén Serrano

Desirée Bela-Lobedde

Pablo Batalla

Mar García Puig

ediciones península

Contra lo neorrancio. Por qué triunfa el repliegue sentimental

Begoña Gómez Urzaiz

El equipo de comunicación del Gobierno de España sabía bien lo que hacía cuando escogió a una mujer de noventa y siete años, Araceli Hidalgo, para ser la imagen de la vacunación de la COVID-19 en España. En cuanto recibió el primer pinchazo, en directo para todas las televisiones y medios digitales, Araceli perdió el apellido y la identidad, dejó de ser una mujer concreta con sus anhelos y sus desvelos y pasó a ser la abuela de España. «Me la como», se decía sin pudor con ese canibalismo afectivo tan ibérico.

Gusta mucho cosificar a una abuela por aquí. De hecho, todas las mujeres mayores, tengan nietos o no, están condenadas a convertirse en abuelas, así en genérico, si se quedan el tiempo suficiente. También gustan los pueblos —a cada uno el suyo—, desconfiar de lo foráneo y de lo nuevo, mirar atrás con añoranza, sacralizar la familia, idealizar lo maternal, ponderar un buen tomate, saberse propietario de algo, por poco que sea.

Ese mismo equipo de comunicación que encontró a Araceli Hidalgo en una residencia de Guadalajara se encargó, poco después, de invitar a la escritora y periodista Ana Iris Simón a hablar en el acto Pueblos con Futuro que se celebró en la Moncloa, dentro del programa España 2050. Sin duda, Simón aprovechó bien sus minutos en el atril, ante un público que incluía al presidente del Gobierno, Pedro Sánchez, y a varios ministros.

En pocos minutos, la escritora desgranó toda una agenda política, un manifiesto de ambición honda que incluía trazas de autarquía —«Hay que reindustrializar el país con una regulación inmobiliaria sin medias tintas y con medidas que beneficien nuestros productos frente a los de fuera»—, antiglobalismo nativista —«Se me ponen los pelos de punta cada vez que se habla de necesitar inmigrantes que nos paguen las pensiones, como si las personas fueran divisas»—, defensa de la España vaciada —«Los jóvenes de los pueblos se ven obligados a hacinarse en grandes ciudades y se vacían hasta las capitales de provincia»—, incentivación natalista —«Apostemos por las familias; por darles beneficios fiscales, al contrario de lo que se proponía hace unos días; ayudas directas a la natalidad y escuelas gratuitas de cero a tres años en todo el territorio»—, apuntalamiento de la vieja nación-Estado —«Recuperar la soberanía perdida frente al capitalismo global y europeo»—, y ecoescepticismo —«Está muy bien y es necesario ayudar a empresas y emprendedores en sus tareas ecológicas. Y está bien ponerle wifi al campo, pero no hay Agenda 2030 ni Plan 2050 si en 2021 no hay techos para placas solares porque no tenemos casas, ni niños que se conecten al wifi porque no tenemos hijos».

Su parlamento fue en esencia una síntesis de lo que propone de manera ficcionada en *Feria* (Círculo de Tiza, 2020), una novela superventas —en el momento de escribir esta introducción roza los 35.000 ejemplares vendidos — que también funciona como lamento generacional y como propuesta política de primera magnitud. La autora, que trabajó antes en *Vice* y *Telva*, articula también esa visión desde sus artículos de los sábados en el diario *El País*, que —al menos en sus primeros meses— consiguieron marcar la agenda del debate ideológico en Twitter semana tras semana.

Ese día en que Simón fue a la Moncloa, algunos usuarios de redes sociales y parte de la prensa celebraron que una mujer joven hubiera «cantado las cuarenta» y «dicho las verdades» y «levantado la alfombra», y

otras alocuciones de corte refranero, en la misma casa del presidente del Gobierno.

Casi ninguno de esos columnistas que loaron el discurso y su valentía se resistió a señalar que Simón estaba en esos momentos (muy) embarazada, como si eso añadiese un grado simbólico a sus palabras. Puede tener sentido el apunte, porque la propia Simón hizo referencia a su embarazo en el discurso y al hecho de que iba a ser madre a una edad estadísticamente temprana, a los veintinueve. Aun así, Simón era en el momento de dar a luz a su hijo casi una década mayor que su propia madre cuando la tuvo a ella. La diferencia generacional es el motor de *Feria* y del discurso de la Moncloa: Simón dice que envidia la vida de sus padres porque lograron en la veintena una estabilidad familiar y laboral, firmar una hipoteca por una casa adosada y tener una Thermomix.

Ese día en la Moncloa emergió al *mainstream* —y pilló a algunos medios generalistas con el pie cambiado— una corriente de pensamiento que hasta entonces había ido cocinándose a velocidad cuchara, por usar un término de la Thermomix. Esta amalgama ideológica había fermentado en medios cercanos a lo que se conoce como la izquierda rojiparda. Se dice que algo es «rojipardo» cuando convergen elementos de extrema izquierda y de extrema derecha que encuentran consenso en un enemigo común, el dogma neoliberal. En este territorio político, unos y otros, izquierda antigua y derecha nueva, se celebran y se jalean mutuamente. No solo les unen las mismas fobias, como la corrección política, que sienten castradora, también comparten unos modos similares. La izquierda reaccionaria y la derecha contestona, que en España tiene una clara líder en Isabel Díaz Ayuso, están hermanadas por el mismo *sincomplejismo.* Se autoconceden el monopolio de la palabra llana, la capacidad de decir lo que creen que todo el mundo piensa y nadie se atreve a decir. Son los maestros de al pan, pan y al vino, vino.

En los espacios mediáticos, parte del rojipardismo se lleva curiosamente bien con el columnismo de extremo centro, esa estirpe que definió el periodista Íñigo Lomana y que se caracteriza por dar una de cal y otra de arena, siempre en aras de lo que entienden por sentido común. Lo que ellos proponen es una especie de Nueva Sensatez que creen inapelable. En el lustro que ha transcurrido desde que se acuñó el feliz término, el extremocentrismo ha seguido floreciendo en la prensa digital en la que nació y haciéndose una parcela importante en los *legacy media*, al tiempo que perfilaba sus obsesiones —la Nueva Inquisición, el puritanismo censor de la izquierda identitaria, todo ese campo semántico— y dejaba claro que para ellos el centro-centro está básicamente en la derecha.

Durante esos días, tras el discurso de Simón en la Moncloa, y también al calor de la publicación de *Feria* —que quedará, junto con *La trampa de la diversidad,* de Daniel Bernabé (Akal, 2018), como el texto fundacional de la llamada izquierda antiidentitaria, antimoderna y antipijoprogre— se publicaron también decenas de artículos y algunos hilos en Twitter rebatiendo punto por punto lo que allí se proponía. No eran, como dijeron algunos, «interpretaciones paranoides» del discurso de Simón, sino respuestas templadas a una propuesta política que, como todas, es discutible.

La idea que hay detrás de este libro colectivo no es otra que pasar todo eso a limpio, como hacían los alumnos aplicados con los apuntes. Lejos de buscar el cuerpo a cuerpo ideológico, lo que hemos intentado ha sido tratar de proponer un nuevo discurso agrupando y ordenando argumentos que denuncian todo lo nocivo que trae esta nueva sentimentalidad que algunos también han bautizado como «falanhípster», por falangista y hípster —solo España se aferra a esa palabra que en el resto del mundo dejó de usarse en 2012—. O exhípster más bien. Renegar de un período dedicado al consumismo urbanita es un elemento clave en todo este fenómeno.

Si algo de entretenido está teniendo esta batalla entre regresivos e identitarios es el esfuerzo creativo en la nomenclatura. Los primeros llaman a los segundos «izquierda brilli-brilli», un término derivado de la «izquierda fucsia» y la «izquierda arcoíris», que acuñó el ensayista rojipardo Diego Fusaro. Brilli-brilli, por cierto, al igual que *lobby posmoqueer* son etiquetas que han sido gozosamente reapropiadas por los señalados. En cambio, otros intentos de etiquetar lo mismo apenas han cuajado: «izquierda Netflix», «Españita Movistar». No tienen mucha concreción ni pegada, y no funcionan bien como etiqueta. Al escritor y opinador Juan Manuel de Prada, ídolo tardío del nuevo reaccionariado, le gusta decir «izquierda caniche». He llegado a ver «izquierda brócoli», usado en modo irónico, y admito que me gusta.

Aquí proponemos «neorrancios» para referirnos a lo contrario, para englobar a estos pensadores que están vendiendo como nueva una mercancía muy antigua, que están llevando al lineal del súper un producto perecedero ya caducado. El término surgió sin mucha premeditación en un espacio del programa *Tardeo*, de Radio Primavera Sound, el pasado mayo. Quienes recurren a tropos bastante manidos como el tofu y el aguacate para denunciar que la crítica al rojipardismo viene del clasismo cultural sin duda paladearán este detalle, que lo de neorrancio se gestara en ese nido de modernos de Barcelona. Aunque luego el libro se haya escrito desde lugares tan diversos como el pequeñísimo pueblo de la montaña leonesa en el que vive y trabaja Pablo Batalla Cueto.

Lo que se está rebatiendo desde este frente antinostálgico no es poca cosa. Se está diciendo que solo se pueden permitir la añoranza por tiempos pasados quienes ocuparon posiciones privilegiadas, debido a su género, origen e identidad sexual. Que la familia ha sido y es refugio para muchos y el origen de toda violencia para otros y mitificarla en su estado más ancestral no conduce a nada. Que soñar con hipotecas a tipo fijo cuando el modelo inmobiliario actual ha colapsado, no una sino varias veces, no tiene

mucho sentido. Que acercarse a la maternidad desde posiciones entre exaltadas y esencialistas —la teta es la patria y amamantar es rezar— choca con los intereses de las mujeres, sobre todo las de clase trabajadora. Que si algo no necesita el mundo rural es que lo romanticen con términos de hace cincuenta años. Que si lo de temer las migraciones suena tan mal es por algo. Que reivindicar, aunque sea desde una coqueta postura de provocación, a figuras como la del falangista Ramiro Ledesma sencillamente repugna. Que la nostalgia, es, en definitiva, el fracaso de la imaginación política.

¿Tiene mucha fuerza o mucho futuro este pensamiento regresivo multipistas que llora por otros tiempos siempre mejores? No lo parece. El historiador Steven Forti, entre otros, ha señalado que lo rojipardo es una corriente que va resurgiendo en la historia y que congrega siempre a una minoría, sonora pero muy pequeña, grupúsculos variopintos que trataban de desvincular a la izquierda de la idea de ruptura y coserla a la de la tradición.

En el contexto español actual, la politóloga Sílvia Claveria se ha encargado de demostrar, tirando de estadísticas, por qué la propuesta rojiparda —que ella llamaba en un hilo de Twitter «discursos *anairisianos*»— no tiene ahora tampoco un electorado real esperando en casa. Según datos de la encuesta de 2020 del Instituto de la Juventud, decía Claveria, los jóvenes que se dicen de izquierdas son más conscientes que los que se declaran de derechas o de centro de que vivirán peor que sus padres. A todos les preocupa la vivienda, pero a los que se dicen de izquierdas les mueven también los derechos de las personas LGTBI, el feminismo y el cambio climático. No creen que haya que escoger entre lo material y lo identitario y, de hecho, están en las primeras filas del nuevo laborismo —el de Yolanda Díaz y el de David Graeber, no el de Tony Blair — que se perfila. Se deduce de todos los sondeos de este tipo y de algunas cifras tozudas que hay más electores jóvenes progresistas que se identifican

con la llamada izquierda brilli-brilli que con aquella que cree que la diversidad es una trampa y el cambio climático una zarandaja de pijos errejonistas.

La izquierda rojiparda abomina del libre mercado, o eso dice, pero en su afán conservador llega a justificar a ratos los extremismos religiosos y utiliza ese desprecio por lo neoliberal para atacar, cuando no ridiculizar, cualquier tipo de disidencia sexual y de género. En un debate, reconocerán a un neorrancio por lo poco que tarda en sacar los conceptos «lenguaje inclusivo» o «taller de masculinidades». ¿Puede entonces llamarse a eso izquierda? Es curioso, pero coherente con un pensamiento que da tanta importancia a los ancestros, observar cómo a veces los pensadores neorrancios justifican su filiación a la izquierda por motivos biológicos, porque sus padres eran progresistas y de niños los llevaron a una fiesta del PCE y desde entonces llevan la izquierda pegada al jersey, como un olor que no se va. José Rama apunta en su capítulo en este libro que las posiciones del nuevo reaccionariado se diferencian poco de las de un partido de ultraderecha como Aurora Dorada en Grecia. Este y otros partidos europeos de ultraderecha apelan también a esa idea del obrero que podía llevar una vida digna desde una concepción materialista.

Si esta visión es relativamente minoritaria, si no existe ningún partido político en el amplio surtido que ofrece ahora el sistema electoral español que abrace abiertamente estas tesis en sus programas oficiales —otra cosa es quien se agazape dentro de los partidos—, ¿de dónde sale esta súbita notoriedad?, ¿cómo se explican todos esos ejemplares vendidos de *Feria* y el hecho de que el libro cargue con tanto simbolismo que hasta Santiago Abascal lo paseó en el Congreso de los Diputados?, ¿por qué hay tanto columnista abonado a esa Nueva Sensatez que desde aquí encontramos tan cansina?, ¿por qué alguien con olfato tan comercial como C. Tangana ha tirado de la imaginería ibérica cuando ha querido alcanzar, de una vez por todas, el éxito masivo?

Por el envoltorio, es nuestra hipótesis. «El sentimentalismo es una manera de boicotear la conversación pública», señala Pau Luque en el texto con el que ha contribuido a este libro. El sentimentalismo y la anécdota, añadiría yo. Si alguien trata de venderte una propuesta política legítima pero nada inocua, rebosante de ideología, pero lo hace hablándote de su familia, te está arrebatando la posibilidad de contestarle en términos igualmente políticos. Introducir la lágrima y el corazón encogido en el debate público no deja de ser una trampa, no por viejísima menos eficaz.

En España —me comentaba un amigo que volvió al país tras vivir muchos años fuera—, las personas se describen más que en ningún otro sitio en relación a su familia. A su regreso, a mi amigo le chocaba encontrar a tantos adultos tan poco emancipados, no económica sino emocionalmente. Gente que para explicarse recurría casi siempre a narrar la vida y el origen de sus ancestros.

Casi la mitad de la población española vive toda su vida en el mismo municipio en el que nació —en zonas como Galicia esa cifra se acerca al 60 %— y la familia tiene en el sur de Europa el peso cultural que todos conocemos, para bien y para mal. Y además como institución, la familia se resacralizó por aquí hace nada, en este mismo milenio, cuando se estableció un consenso social y mediático casi total en torno a la idea de que la familia, así en abstracto, había salvado al país del descalabro y del recate de la troika tras la crisis de 2008. Es normal, entonces, que cualquier propuesta ideológica que venga envuelta en el celofán —un poco pringoso pero conocido— de la ternura familiar vaya a comprarse con entusiasmo.

Quienes vienen armados con estas ideas regresivas a menudo se defienden adoptando una pose de cierta inocencia impostada de raíz antiintelectual, otro elemento que siempre da puntos. Que no es política lo mío, dicen. Yo solo estaba hablando de mis amigos del instituto, del barrio, del pueblo y de los olivos que tanto quiero. De nuevo, eso es hacer trampa. Claro que es política, y ellos mismos lo explicitan muchas otras veces en su

discurso, cuando les conviene, saltando en pértiga de la anécdota a la categoría.

Por tanto, la respuesta a todo eso también tiene que ser política: ¿quieres hablar de reparto territorial, de acoger refugiados, de si la hispanidad es un deleznable invento colonial a derribar o una hermandad defendible de hablantes, del origen de la violencia misógina, de cómo arreglar las relaciones laborales, de si la vivienda es un derecho o un valor de mercado, de si es liberticida o no perseguir los chistes LGTBIfóbicos y de todos los debates que nos atraviesan? Venga, hablemos, pero dejemos a los ancestros en paz.

Decir que se está en contra de la nostalgia no tiene mucho sentido. Es una emoción íntima y no hay ser humano ajeno a ella. Es como decir que se está en contra de los domingos por la tarde. Lo que sí es muy legítimo es oponerse a un modo rancio de leer el presente, que se apoya de una lectura muy interesada del pasado reciente para inhibirse de la mitad de los problemas que nos acechan ahora, quedarse solo con otros de esos problemas y proponer para ellos soluciones que ya no sirven.

Es comprensible que lo neorrancio triunfe, porque su magma ideológico va lindando por distintos lados con distintas corrientes de pensamiento que ya de por sí tienen mucho tirón, y casi todo el mundo puede encontrar en su repertorio de ideas una porción de neorranciedad que no le repele del todo.

Cuando desde lo neorrancio se hace una defensa del natalismo, por ejemplo, y de una maternidad muy esencialista, que subraya el vínculo entre la madre y la cría, apela a las corrientes alternativas que apuntalan ese tipo de cosas. Lo explica muy bien Mar García Puig en su contribución a este volumen. Cuando se despotrica contra lo políticamente correcto, automáticamente uno se gana el favor de todos los que temen de verdad que nos acecha una nueva ortodoxia puritana y que ya no se puede decir nada porque te cancelan. Personalmente, el miedo a la cancelación me parecería risible si no fuera porque quienes lo agitan tienen intenciones muy nocivas.

Al enarbolar una especie de ludismo tecnófobo y revindicar lo rural surge también un público potencial enorme listo para espejarse ahí. El mismo lector puede disfrutar un año de *Los asquerosos* de Santiago Lorenzo y al siguiente de *Feria* y no encontrar demasiada contradicción ahí, aunque la haya. Lo neorrancio, en definitiva, se solapa por tramos con algunos discursos muy bancables.

En su miniensayo para este volumen, Eudald Espluga cita a Eva Illouz explicando el mecanismo de los *best sellers*. Siempre me ha parecido pertinente preguntarse por qué triunfan las cosas que triunfan. Hay que saber de lo que pasa en los márgenes, pero también en el centro mismo del *mainstream*. Estar muy atento a cuáles son las canciones más escuchadas en Spotify, a los *streamers* más seguidos, al sabor de patatas fritas que adoptan todas las marcas.

Illouz cita hasta seis factores que ayudan a entender por qué algo se convierte en masivo. El primero de todos es la recuperabilidad, es decir, que lo nuevo suene a algo conocido. Lo que tienen en común esa canción, o libro, o artículo, o hasta esos pantalones con una lista de espera de miles de personas en Amazon, es que han conseguido recolocar algo que ya estaba en el repertorio. Son cosas nuevas, pero no nos cuesta entenderlas porque están hechas de los mismos materiales que las antiguas. Ahí radica seguramente el gran éxito de lo neorrancio y todas sus manifestaciones, en su capacidad para guiñar el ojo al público y decirle: la charanga del pueblo está tocando nuestra canción.

Las recetas de la propuesta neorrancia pueden ser seductoras. Llaman a centrarse en lo esencial, identifican una serie de problemas muy graves y reales: que los salarios bajen y los precios de los pisos suban, por ejemplo. Son asuntos, por otro lado, que ya habían sido ampliamente diagnosticados desde la teoría política y desde distintos activismos. No hay nada nuevo en su preocupación, pero sí en cómo la explican. El neorrancio achaca todos esos males a la deriva turbocapitalista, pero también a una confusión de

prioridades. Con tanto Netflix, tanto Erasmus y tanto viaje nos hemos distraído de lo importante, que es quererse, y estar unido a los tuyos y a tu lugar de origen, dicen. Y tiene todo el sentido que este mensaje de repliegue sentimental haya cuajado especialmente bien en el contexto desconcertante de la pandemia y la pospandemia. En momentos desasosegantes, quién no quiere el confort de lo conocido.

«Para nosotras, las viciosas, los bujarras, las tortilleras, los travelos y cualquier otra persona que se salga de la norma sexual y de género, cualquier tiempo pasado nunca fue mejor», escribe Rubén Serrano, dejando claro que no existe la nostalgia *queer*. Él fue, como tantos, «el maricón del pueblo», a pesar de que nació casi en los noventa y no en los cincuenta. No sería razonable pedirle, a él o a cualquiera que forme parte de lo que Rocío Lanchares llama en su ensayo «los exiliados del parentesco», que añore tiempos pasados.

En los textos que conforman este libro también hay recuerdos propios y heredados, claro. Noelia Ramírez escribe sobre Valdemanco del Esteras, el pueblo de Ciudad Real del que sus padres salieron en los setenta para ir, como tantos, al Baix Llobregat. La madre de Desirée Bela-Lobedde llegó antes, en el 58, y desde más lejos, Guinea Ecuatorial. Eudald Espluga habla sobre sus padres, quienes, como la familia de Ana Iris Simón, trabajaron en la venta ambulante. Nadie niega que desde la experiencia se puede y se debe hacer discurso —pues claro que lo personal es político— siempre y cuando no se queden en el camino ni la honestidad, ni la empatía con el que ha tenido una vida diferente, ni la imaginación.

Como todo libro colectivo, este puede leerse del derecho, del revés o a picotazos, buscando en el índice una firma conocida o un tema que nos toca más de cerca. Aun así, el orden que proponemos responde a cierta lógica interna. Una primera parte del libro, que incluye los textos de Pau Luque, Noelia Ramírez y Pablo Batalla, analiza este fenómeno neorrancio y sus hechuras, cuáles son los mecanismos que articulan este discurso. En la

segunda parte, los autores lo contestan desde áreas más específicas como son la vivienda, la inmigración, los modelos de familia, la maternidad, el feminismo y el activismo LGTBI. Ahí entran los textos de Eudald Espluga, Rubén Serrano, Mar García Puig, Rocío Lanchares, Javier Gil y Desirée Bela-Lobedde. Por último, y casi a modo de epílogo, el artículo de José Rama pone contexto político a algunas de estas batallas. Son textos muy diversos, en el tono y en las intenciones, pero les une ese mismo esfuerzo por evitar la tortícolis ideológica. Mirar siempre atrás es fatal para las cervicales y para el músculo cerebral.

No es que no queramos vivir como nuestros padres, dice Javier Gil en su capítulo, en el que explica la evolución del mercado inmobiliario español a través de su propia familia de pequeños propietarios, es que estamos obligados a rechazar su modelo. Lo que proponemos aquí, en definitiva, es pensar cosas nuevas, más complejas e interesantes, y no dejar tan fácilmente que secuestren el debate quienes se encuentran más cómodos en el ensimismamiento nostálgico.

Dar pena

Pau Luque

Éramos tan felices.

MICHI PANERO en 1976

Eso del «éramos tan felices»... ¡pues no! Es que te inventas que has sido feliz. Pero no hay tal.

MICHI PANERO en 1994

No sé decir si *Feria* es un buen o mal libro. [1] Creo que es un libro hábil y a la vez abominable. Es un libro hábil porque su autora, Ana Iris Simón, le habla a un público amplio con el lenguaje de ese mismo público amplio, no con el de los académicos o el de los intelectuales. Esto es fundamental para sus propósitos. Usa el lenguaje de la sabiduría popular para intentar legitimarse como una de los suyos. Una vez acreditada retóricamente como alguien no sospechoso de pertenecer a la élite cultural, intenta persuadir al lector, singularmente al lector engañado y desclasado a raíz del *crash* financiero de 2008, de las bondades de resucitar los esquemas sociales tradicionales.

Y es un libro abominable por razones parecidas: apela a los sentimientos morales más nobles de la gente para convencerla de embarcarse en un ejercicio de nostalgia reaccionaria.

Feria no es un panfleto ni un ensayo. Su género, si acaso, es el de la crónica familiar. Simón narra su infancia y adolescencia en un pueblo de La Mancha. Pero, de un modo u otro, también se erige como crítica de los valores urbanos contemporáneos en general y, más en particular y con más ahínco, del estilo de la llamada izquierda cultural.

Lo más sorprendente de la crítica de Simón a la izquierda contemporánea es que no es una crítica. Es una caricatura. Se ríe del lenguaje que usa la izquierda. Se ríe de llamar fascista al hombre que mira el culo de una mujer en un paso de cebra. Se ríe de la idea de progreso. No hay rastro de crítica. Y es una lástima, porque esa izquierda necesita una buena sacudida crítica. Perdida a veces en la teoría y en la abstracción más esotérica, la izquierda ha olvidado a veces que su electorado no habla ni tiene por qué hablar el lenguaje académico. Tómese, por ejemplo, este famoso tuit de Íñigo Errejón:

> **Íñigo Errejón**
> **@ierrejon**
> La hegemonía se mueve en la tensión entre el núcleo irradiador y la seducción de los sectores aliados laterales. Afirmación – apertura.
> **10:26 p. m. 19 jun. 2015 Twitter for iPhone**

Ante esta deriva —que Errejón, por cierto, supo corregir—, hace falta una crítica articulada y argumentada de por qué a la vanguardia política de la izquierda le conviene encontrar un equilibrio entre la reflexión intelectual y un lenguaje que la acerque, en lugar de alejarla, a las clases trabajadoras y a quienes aspiran a una vida clasemediera. Esto es nada más y nada menos que asumir las circunstancias del presente: un grueso significativo de la población trabajadora ha accedido a tener educación superior a la par que la crisis de 2008 dejaba un reguero de personas, con y sin estudios superiores, en un estado de vulnerabilidad social. La izquierda debe poder elaborar un discurso político que, haciendo acopio del trabajo intelectual, no deje de

hablar de tú a tú a las personas que viven y padecen las circunstancias del presente.

Sin embargo, Simón opta por el camino de la pereza y adopta una actitud antiintelectualista: ¿para qué pensar en estrategias que respondan a las circunstancias del presente si podemos fantasear con las circunstancias del pasado? Hay un desfile en *Feria* de puyas a los intelectuales, una ridiculización de las inquietudes artísticas cuando estas se expresan de alguna otra forma que no sea costumbrista y sentimentaloide, un menosprecio resentido por la idea misma de ciudad y, en consecuencia, un desdén por el espacio público.

Esto último merece una observación. La reivindicación de la vida de pueblo que hace Simón en *Feria* es un repudio de lo público, entendido este como el lugar de encuentro con lo diferente. Uno de los rasgos que caracteriza la vida de pueblo tal y como ella la narra es que sus habitantes son iguales desde el punto de vista sociológico y cultural. Hay matices entre las personas de su entorno (su padre se considera marxista y su madre no, su padre escucha El Último de la Fila y su madre Los Chichos). Pero en *Feria* las diferencias se quedan en las discusiones de sobremesas y resultan irrelevantes desde el punto de vista práctico. Todos hacen la misma vida y socializan de maneras muy parecidas, no hay, para usar la expresión de Wittgenstein, diversas formas de vida en *Feria*.

La reivindicación costumbrista, al menos tal y como la dibuja Simón, involucra la homogeneidad sociológica y cultural y, con ello, la negación del espacio público, porque este último es el lugar de encuentro entre las diversas formas de vida existentes. La ciudad simboliza ese espacio porque es donde tiene lugar la conversación con quien es diferente de uno mismo. La ciudad absorbe —más mal que bien— los conflictos sociales y los choques morales derivados de las diversas formas de vida. El contraste entre lo rural y lo urbano no es una cuestión de tamaño, sino de

heterogeneidad de las formas de vida —aunque a menudo una cosa y otra estén relacionadas—. Sin diferencias, no hay ciudad.

Simón bien habría podido ofrecer una visión realista de la vida familiar en medios rurales y una reivindicación del conocimiento mundano pero indestructible que pasa de madres y padres a hijas e hijos en el campo, como hizo María Sánchez en *Tierra de mujeres*. Pero *Feria* es otra cosa. Es el repudio de otras formas de vida que no sean la de Simón, es el menosprecio por lo que ella asocia a lo urbano: lo intelectual, lo imaginativo, lo diverso, lo conflictivo, lo ruidoso, lo desordenado, lo complejo, lo artificial.

La nostalgia por el pueblo

Simón se trasladó a Madrid desde su pueblo y no le gustó lo que encontró. Sintió que no era su lugar. Y extrañó su pueblo. Aunque, como dijo no sé qué escritor, no es cierto que extrañemos los lugares donde crecimos: extrañamos el tiempo en que crecimos. La consecuencia de esta confusión es patética pero inapelable. Como no puede regresar al pasado, el nostálgico reaccionario simplemente regresa a su pueblo. Y, por el camino, le atribuye una serie de virtudes a la vida de pueblo que en el fondo pertenecen a un pasado idealizado. De forma paralela, asocia todos los vicios del mundo a la ciudad, pese a que, en realidad, es el presente demonizado el que adolece de esos defectos.

Ese pasado es falso, pero literariamente no importa. Lo que quiero decir es que estoy seguro de que en el lugar de La Mancha donde creció Simón había pluralidad de formas de vida. Pero el pueblo descrito en *Feria* es un pueblo en sentido político: las diferencias son irrelevantes. Y esto, precisamente esto, es lo que ella busca en el pasado. Abordar las complejidades del presente requeriría, además de buenos sentimientos, un esfuerzo intelectual porque, en nuestro presente real y plural, las diferencias

sí son relevantes. Arrastrada por la sospecha de que toda actividad intelectual es pedante e innecesaria porque nuestros ancestros ya nos proporcionaron todas las herramientas políticas y sociales que necesitábamos, Simón prefiere hacer mofa de la izquierda cultural en lugar de intentar desnudarla con una crítica en forma de narración.

Tal vez parte del problema es que Simón no distingue entre la pedantería intelectual y la actividad intelectual. Lo penoso e injustificable de la pedantería intelectual no es la parte intelectual, sino la parte pedante. ¿Por qué no criticar entonces la pedantería en lugar de impugnar simplemente lo intelectual? ¿Por qué esa absurda y displicente enmienda a la totalidad? Se me ocurre una respuesta: para legitimar, justamente, otra pedantería, la pedantería antiintelectualista, la de alguien que se ufana de saber que la verdad indisputable de la vida no se encuentra en los libros, sino en la simpleza —que no es lo mismo que la simplicidad ni que la sencillez—. Lo razonable hubiese sido que Simón la tomara críticamente con la arrogancia intelectual con la que parte de la izquierda cultural decreta qué es progreso, no con la empresa intelectual de la izquierda progresista en su conjunto.

Es perturbador que quienes en algún momento se descubren como escépticos respecto de la idea de progreso consideren como única alternativa la nostalgia, cuando la nostalgia no es nada más que el reverso del progreso. Esa súbita y fanática fe en el pasado es en realidad la venganza de quienes tenían una fe, igualmente fanática, en el progreso. Ser escéptico respecto del progreso no debería conllevar ser iluso respecto del pasado. Solo debería conllevar ser igualmente escéptico. Pero *Feria* es explícitamente nostálgico: las primeras palabras de Ana Iris Simón en el libro son: «Me da envidia la vida que tenían mis padres a mi edad».

Sin voluntad de debatir críticamente con la izquierda contemporánea, *Feria* quiere hacernos creer que el pasado era mejor porque era más simple:

> **Ana Iris Simón** @anairissim... · 18/01/2020 **...**
> La patria chica. El corral de la abuela María y el abuelo
> Vicente con la ropa de mis primos pequeños secándose al

sol.

La vida es esto y poco más.

Aunque, visto lo visto, también para Simón la vida ha terminado siendo bastante más que tender ropa y cuidar el corral. Tras la exitosa apología de la vida autárquica desplegada en *Feria*, pasó a colaborar con la Cadena SER y a escribir regularmente en *El País*. Yo me alegro con sinceridad: queda así desacreditado, con el vigor que tienen las ideas cuando se encarnan en personas reales, que la vida de alguien de su generación sea poco más que tender ropa y cuidar el corral.

Feria y la ola de retórica reaccionaria nos quieren persuadir de que entre el tuit del núcleo irradiador y este de Simón no hay alternativa. O fe en el progreso o fe en el pasado. O izquierda críptica urbana o tradicionalismo rural. O pedantería intelectual o sabiduría popular. Pues no. Porque en cuanto a sabiduría popular se refiere, también hay diversidad y pluralidad. Como Simón saca a su abuela a jugar este juego, me siento legitimado a sacar también a la mía. Y como para mi abuela la vida sí fue literalmente eso y poco más —hasta el punto de que, siendo como era analfabeta, ni siquiera hubiese podido escribir que «la vida es esto y poco más»— tengo que decir que, de haberle yo recitado el tuit de Simón, me habría soltado tremenda bronca. Y con inconfundible acento cordobés me habría dicho: «Niño, no digas más tonterías falangistas y ponte a estudiar y a leer de una vez. Ojalá que mi vida hubiese sido mucho más que esta miseria de vida que me tocó. ¡Y a quien diga que la vida es poco más que tender la ropa y cuidar el corral que no lo vea yo haciendo cualquier otra cosa como escribiendo libros o yendo a la radio a hacer tertulia!».

Si vamos a reivindicar la sabiduría popular de las abuelas del siglo XX, yo me quedo con esta sabiduría popular, no porque fuera la de mi abuela —que también—, sino porque, aunque no estoy nada seguro de que ella creyera en el progreso, sí estoy seguro de que creía que el resto de sus

nietos y nietas y yo merecíamos una vida con más alternativas que las que ella tuvo.

El amor sentimental y solemne

En uno de sus primeros artículos en *El País* («Vicente y el amor», 4 de septiembre de 2021), Ana Iris Simón hizo una defensa del amor que se pretendía conmovedora y natural, pero que terminaba revelando la confusión de la que es víctima la ola antiintelectualista y reaccionaria que vivimos. Dice Simón que ella comprendió qué es el amor oyendo hablar a su abuelo de su abuela fallecida. Hasta aquí, todo un poco *kitsch*, pero se entiende por dónde va. Para reforzar esa idea —refuerzo, por otra parte, del todo innecesario—, dice que ella no comprendió qué es el amor leyendo a Ortega y Gasset (o a Eva Illouz o a Brigitte Vasallo). Pero ¿por qué Simón nos cuenta siempre las cosas como si lo que a ella le pasara fuera algo excepcional y no le ocurriera a nadie más? ¿No era justamente su gracia que nos contaba las cosas comunes y no las frivolidades de la izquierda urbana? ¿Qué justifica entonces ese tono de anomalía? ¿Quién demonios ha comprendido jamás el amor leyendo a Ortega y Gasset, alguien que estaba interesado en hacer una teoría del amor? De hecho, el riesgo no es que el lector no aprenda nada del amor leyendo a Ortega, ¡el riesgo es que sí aprenda algo! (Por otra parte, colocar a Vasallo y a Illouz al lado de Ortega es injusto porque, a diferencia de Ortega, no aspiran a construir una teoría del amor.)

Pero no nos perdamos en los confusos entresijos del antiintelectualismo. Lo que Simón hace en ese artículo en *El País* es poner en marcha su método literario: la sentimentalización y la solemnidad. Transcribo a continuación algunos ejemplos, tanto de *Feria* como de alguna de sus columnas, que me siento obligado a comentar:

> Si alguna vez alguien me pregunta a qué huele España responderé que a esa habitación, a la cocinilla, que cuando estaba mi abuela también olía a veces al jabón que hacía ella.

Yo, como Simón, también creo que un país no puede reducirse a una lista de derechos constitucionales (como parece querer decir a veces el patriotismo constitucional habermasiano). Un país debe tener otros vínculos sociales más tangibles, más densos, que los de los símbolos formales del Estado. Pero si uno va a buscar esos vínculos en el pasado, lo que ocurre es que cuando las personas que componen el pasado mueren también lo hace el país. Así, es imposible recomponer el país porque es imposible resucitar a los muertos. Y todos los intentos serán frustrados por la impureza que supone el simple hecho de vivir en el presente y no en el pasado. Los vínculos sociales densos tenemos que encontrarlos en las circunstancias del presente.

> El Estado es la leche [materna], es el ingreso mínimo y las pensiones, pero no es solamente los hospitales porque si no seríamos la teta sueca: gorda pero fría. También es la pertenencia, el calor y el saberse compartiendo algo más que impuestos y servicios con el otro, pero no es solo eso porque si no nuestra patria cabría, como bien decía el Califa Rojo, en una caja de zapatos: allí podríamos guardar, cuidadosamente doblada, nuestra bandera.

De este pasaje yo infiero que las raras son las mujeres suecas porque no sienten la patria al amamantar. O algo así.

> Yo en lugar de rezar iba a misa a escondidas.

Según cuenta Simón, la rama paterna de su familia es comunista y atea. Simón descubrió secretamente la fe católica en su temprana adolescencia. Es una manera como cualquier otra de matar al padre. Con esto no quiero decir que su catolicismo no sea sincero. Solo sugiero que la fe sincera no tiene nada de «políticamente incorrecto» ni de iconoclasta, algo que, en cambio, sobrevuela todo el rato *Feria*. Me recuerda a alguien que dijo que en 2021 lo revolucionario y punk en España era ser monárquico. Simón nos habla como si viviéramos en un mundo plenamente poscatólico. Y no hay rastro de ese mundo.

> El progreso trajo consigo, además de rotondas y chalés adosados con las puertas de madera clarita y supermercados que ya no olían a animal muerto, una ola de crueldad, y la trajo no al mundo, sino a nuestros ojos, que de pronto empezaron a ver víctimas que antes no veían y dichosos los que sufren y Mateo 5,4.

Este pasaje no es, estrictamente hablando, sentimentalista, pero si lo menciono es para que el que cito a continuación adquiera todo el sentido y potencia:

> [E]stamos los que podemos elegir menos.

Apartaos desheredados de la historia, que una española que ha estudiado una licenciatura universitaria en una de las capitales de Europa, tiene pasaporte europeo y por tanto goza de los derechos más avanzados, publica libros y que, muy poco tiempo después de escribir estas líneas, empezaría a escribir columnas en *El País* y a hablar en la radio más escuchada de España nos asegura que está —y hay que creerla porque va a misa y Juan 14, 6—, ¡entre los que pueden elegir menos!

(A medida que avanzo en la escritura de este texto siento cómo crece en mí un exabrupto: *Feria* es el libro más *woke* jamás publicado. ¡*Feria* es el *überwoke*!)

Pero en materia de sentimentalismo y solemnidad señorea con altivez este pasaje que, so pena de equivocarme, está desprovisto de ironía:

> El caso es que hay una sensación latente y compartida y es la de que ya no queda gente, ya no quedan humanos, quizá concretamente humanos occidentales como los de antes.

Decía Joan Didion que el sentimentalismo en la literatura es una manera de ocultar los verdaderos conflictos de la realidad social. A lo que yo añado: el sentimentalismo es una manera de boicotear la conversación pública. Hay maneras de convertir la historia familiar en literatura que no solo no son impúdicas, sino que expanden nuestras consciencias. El problema no es aludir a familiares como ejemplos de situaciones concretas: la literatura es el viaje de lo particular a lo general y de lo general a lo particular. El

problema es cuando uno usa al abuelo viudo o al bebé recién nacido para «demostrar» las bondades de una agenda política (la que sea), porque además de ser de una impudicia gratuita, es una manera de intentar callar al adversario político: ¿quién osará replicar qué es el amor ante la imagen de un anciano extrañando a su mujer muerta? ¿Quién se atreverá a disputarle qué es la patria a alguien que asegura sentir España al amamantar a su bebé recién nacido? Hay una diferencia entre ofrecer un retrato delicado e íntimo de la gente a la que quieres y usar ese retrato para abrumar a tu interlocutor y «aplastarlo» en una discusión política bajo el peso de la solemnidad. Simón intenta persuadir al lector de las virtudes de la nostalgia reaccionaria siendo artificiosamente grave y circunspecta. No hay política, no hay literatura, no hay conversación. Solo hay afectación y, en última instancia, pena. Sabotea la conversación que tenemos entre todos acerca de cómo deberíamos lidiar con los conflictos sociales y políticos de nuestros días y lo hace invitándonos a guardar silencio ante el espectáculo de la pornografía sentimental.

No es lo mismo contar una historia desgraciada que restregar las desgracias en una historia. No es lo mismo sanar el luto escribiendo que aprovechar el luto para escribir. No es lo mismo conmover al lector que empeñarse en hacerle llorar. No es lo mismo la melancolía que la nostalgia reaccionaria. No es lo mismo dejar que la pena asome a través de las palabras que usar las palabras para dar pena. No es lo mismo un lector triste que un lector aturdido. No es lo mismo la crítica que el resentimiento. No es lo mismo añorar que tener fe en el pasado. Y, sobre todo, no es lo mismo la literatura que el terrorismo psicológico y moral por escrito.

EL DISCURSO ANTE SÁNCHEZ

Como parte de ese sentimentalismo y solemnidad, Simón pone en marcha siempre un mismo engranaje: apela a los sentimientos morales más nobles y

elementales para terminar sugiriendo —casi nunca de forma expresa— algo que sabe que parte de su público verá como una infamia. En mayo de 2021, fue invitada a hablar frente a Pedro Sánchez, el presidente del Gobierno, sobre la precaria situación de los jóvenes en España. El discurso que pronunció fue una versión condensada —y, en términos comunicativos, un discurso de una habilidad y un desparpajo impresionantes— del primer capítulo de *Feria*, el más explícitamente sentimentaloide de todos y donde más se transparenta el mencionado mecanismo.

Ante Sánchez, dijo que envidiaba la vida de sus padres a su edad y que la suya —la de Simón, no la de Sánchez— era la primera generación que iba a vivir peor que la de sus padres. Esta es la parte en que se apela a los sentimientos morales más elementales describiendo a una juventud sin futuro ni nada qué hacer. A continuación, asoma la conclusión reaccionaria: regresemos a tender la ropa y a cuidar el corral.

Otra ocasión, en el parlamento ante Sánchez, en que invocó los sentimientos nobles para sugerir una conclusión siniestra fue al decir que se le ponían los pelos de punta al ver que los migrantes eran usados como maneras de engordar la hucha de la Seguridad Social en España; como si no hubiese sido suficiente con haberles robado el oro siglos atrás, enfatizaba Simón, ahora los hacíamos migrar como mano de obra. Este argumento es, en su conjunto, un festival de dar pena y no deja ni una sola nota de la melodía de la hipocondría moral sin tocar: la culpa por el colonialismo, el lamento por la separación y división de las familias migrantes o la mercantilización de los migrantes (como si el hecho de migrar para ser mano de obra fuese una peculiaridad de nuestra época moderna y no una característica del capitalismo). Estas son las premisas conmovedoras que, como siempre, terminan siendo funcionales para una conclusión calamitosa. ¿Y cuál es la conclusión de Simón? Me parece que es tan implícita como obvia: hay que restringir la llegada de migrantes a España ¡como un favor para los migrantes!

¿No es más noble que los descendientes de aquellos a quienes se robó el oro puedan venir libremente, con sus familias, a España y a Europa para beneficiarse de esa prosperidad conseguida con el oro robado? Es triste migrar, desde luego, pero más triste es morir de hambre en tu país. Y mucho más triste aún es que te digan que para ti es mejor que no vengas a España cuando en realidad solo es mejor para mí (sí, ya sé: Simón dice que su padre tiene una pareja dominicana, pero no solo de pan y anécdotas vive el ser humano).

Ruinas artificiales

Hay en Viena un palacio llamado Schönbrunn que hacía las veces de residencia de verano de los Habsburgo. Está circundado por un jardín descomunal que, entre otras cosas, contiene arboledas frondosas, lagos, esculturas varias e incluso un zoo. En el lado este de ese jardín, se construyeron, a finales del siglo XVIII, las ruinas de un palacio romano. Sí, han entendido bien: no se construyó un palacio romano, se construyeron directamente las ruinas de un palacio romano en Viena. La construcción de ruinas artificiales se puso de moda en el Romanticismo para recalcar la decadencia de las grandes civilizaciones y recordar un pasado glorioso.

Las ruinas romanas de Schönbrunn son la imagen *kitsch* más maravillosa de la nostalgia reaccionaria de la que yo haya tenido noticia —no en vano, el Romanticismo tenía un acentuada vertiente nostálgica y a menudo reaccionaria—. Irónicamente, no solo son la constatación de que no tiene sentido envidiar un pasado que no existió, sino de que, en el acto de desear e intentar resucitar ese pasado, solo podremos construir ruinas artificiales. La nostalgia reaccionaria solo puede crear ruinas.

De forma análoga, en la tentativa de recrear las bondades inequívocas que Simón y compañía adjudican a un pasado idealizado, se terminarán ignorando las circunstancias del presente o, peor aún, se intentarán forzar

estas circunstancias para que se parezcan a las del pasado. Si el malestar del presente se debe a la complejidad, entonces el bienestar del pasado tenía que deberse a su simpleza. Y, así, la complejidad cultural, social y moral de nuestras sociedades contemporáneas serán hostigadas y despreciadas. Los migrantes, las personas pertenecientes a la comunidad LGTBI+ y en general todo lo «diferente», pasarán a ocupar un lugar aún más marginal, un lugar anecdótico, en nuestras sociedades. No es posible reproducir el modelo del pasado sin eliminar las complejidades del presente. Lo único que crea la nostalgia reaccionaria son ruinas.

Se me dirá que estoy perdiendo algo de vista: hay que quedarse con lo bueno del pasado, no con lo malo. Había algunas ideas y valores del pasado que eran primordiales y que ahora han perdido vigencia. Eso es lo que hay que recuperar. Pero ¿de verdad alguien cree que —al menos para la izquierda— han perdido vigencia ideas y valores del pasado como la solidaridad, los lazos sociales o el repudio de la crueldad y la brutalidad? ¿De dónde creen los nostálgicos que nace el impulso por que las personas LGTBI+ tengan derechos? Los nostálgicos acusan a la izquierda contemporánea de haber olvidado las condiciones materiales a favor de las condiciones simbólicas o meramente culturales. Pero ¿de dónde sale el impulso moral para aprobar medidas materiales como el ingreso mínimo vital y seguir redistribuyendo, más mal que bien, la riqueza a través de los impuestos y el Estado del bienestar?

Todo esto me conduce a la sospecha de que lo que los nostálgicos demandan no es que la izquierda recupere los valores del pasado, porque, como sugiero, no los ha perdido. Lo que exigen es recuperar las circunstancias del pasado. Readueñarse de la soberanía, homogeneizar culturalmente la sociedad, volver a estructuras familiares rígidas. Lo que desean los nostálgicos reaccionarios no es lo material. Lo que anhelan es que se materialicen sus fantasías prepolíticas. Así que construyen un pasado a medida en el que esa fantasía de felicidad toma cuerpo.

En *El desencanto*, el film de Jaime Chávarri sobre la familia Panero estrenado en 1976, el menor de los hermanos, Michi, al recordar su infancia familiar en el pueblo de Astorga, dice: «Éramos tan felices». En 1994, en la segunda parte, titulada *Después de tantos años* (dirigida por Ricardo Franco), se desdice: «Eso del "éramos tan felices"... ¡pues no! Es que te inventas que has sido feliz. Pero no hay tal». Quizá no es casualidad que *Después de tantos años* termine con una imagen en que se ve a Michi y a su hermano Leopoldo María en las ruinas de la casa familiar de los Panero en Astorga.

La trampa de la paisana

Noelia Ramírez

No et podria deixar res, encara que volgués,
l'hort, els animals, aquesta casa en runes però no   l'has de cremar
crema-la
ni rastre de les parets, dels mobles, del sostre
i tu   has de marxar.

POL GUASCH, *Napalm al cor*

La obligación de ser felices que nos liga a nuestros padres es un reembolso, nuestra deuda por eso a lo que han debido renunciar. Nuestro deber es hacerlos felices y desempeñar esa tarea con felicidad, siendo felices o mostrando signos de ser felices de la manera correcta.

SARAH AHMED, *La promesa de la felicidad*

Mi primer beso llegó de camino al cementerio. Me estrené con Roberto, un chaval despierto de Móstoles que veraneaba en mi pueblo. A Roberto lo llamábamos «Roberto el tenista», no para diferenciarlo de otro Roberto —no había más en nuestro grupo con ese nombre— ni como herencia de los apodos familiares que todos teníamos allí (para los séniors que todavía quedan, mi hermana y yo siempre seremos «las rancherillas» en honor a mi abuelo materno, el Ranchero). Roberto era Roberto el tenista porque tanto él como su hermano jugaban a ese deporte, y para las chicas del pueblo —y

para todos en realidad— eso eran puntos extra de glamur casi extraterrestre digno de alias en Valdemanco del Esteras, un pueblo [1] que apenas llega a los doscientos habitantes, dedicado mayormente a la ganadería (cabras y ovejas) y cultivo de olivos y que está en los confines de Castilla-La Mancha.

De todos los pueblos del mundo a mí me ha tocado el más castigado por la despoblación en Ciudad Real, el que más pronto desaparecerá en la provincia, el que más papeletas tiene para convertirse en pueblo fantasma. [2] Mi pueblo no es ningún retiro de *wellness* de *detox* digital ni lo pretende, pero desde que tengo memoria ha vivido ajeno a los avances tecnológicos. Fue huérfano de referentes de cultura pop durante casi una década porque el repetidor que teníamos nunca sintonizó las cadenas privadas de televisión. Tampoco había SMS ni la posibilidad de hacernos perdidas porque, para cuando llegaron los móviles, en Valdemanco se vivía sin cobertura y así sigue prácticamente en 2021, todavía sin acceso a llamadas móvil a no ser que uses los datos de Movistar. Mi pueblo está plagado de durísimos simbolismos, como el que su antigua y minúscula escuela infantil, inactiva desde hace años, se haya convertido en tanatorio para velar a muertos en caso de emergencia y en el que existen muchas, muchísimas, más casas cerradas que abiertas. No lo escribo con orgullo, pero si existe un símbolo de la España vaciada y del olvido de lo rural que tanto politizan algunos desde «municipios» de varios miles de habitantes para hacer proselitismo de una nostalgia reaccionaria, ese vendría a ser mi pueblo.

Como en Valdemanco nacieron y se enamoraron mis padres y como en mi piso de sesenta metros de Can Vidalet (Esplugues de Llobregat, Barcelona, territorio Baix Llobregat) jamás se planteó la posibilidad de viajar a cualquier otra parte si había más de cuatro días de fiesta seguidos en el calendario, me tocó pasar todos-y-cada-uno de los veranos y vacaciones de mi niñez y adolescencia en mi pueblo. Los de agosto eran

días en los que creíamos que todo bullía, los de llorar calladita inundada de pena en el asiento de atrás a la vuelta a la ciudad, cuando cuatriplicábamos el padrón y casi llegábamos a los ¡ochocientos! residentes temporales. Casi todos eran migrantes de regreso, como mis padres, una generación entera que salió pitando en los setenta para buscarse la vida. Parejas que progresaron por el ascensor social de aquella etapa de supuesto bienestar mientras trabajaban en fábricas (ellos) y limpiando casas (ellas) por Madrid, Valencia y Barcelona. Familias espartanas cuyo ocio solo se regía bajo dos palabras: gratis y ahorrar. Esos migrados siempre volvían para sacar las sillas al fresco al atardecer y bailar en la verbena de la Virgen de agosto con su propia prole, en un eterno bucle de demostración de entrega y devoción por las raíces que siempre se sentía insuficiente y estéril a ojos de los que se quedaron. La misma estampa anual se repetía año tras año, vacación escolar tras otra, para validar ante la comunidad que aquel valle entre olivos junto al río Esteras, con solo dos bares —ahora solo queda uno—, sin polideportivo ni piscina ni discoteca más allá de un bar con terraza y bola de espejos con exótico nombre (Disco Pub Tropical, D. E. P. con todas las alegrías y recuerdos que nos dio) sí se sentía como su verdadero hogar y no el que habían formado en ciudades dormitorio. Urbes que, sin importar la distancia que las separara, eran idénticas en la forma y estética del hormigón que las conformaba.

Entre todo ese supuesto alboroto veraniego que se sentía chispeante pero que con el tiempo, y al experimentar otros, entendí como «veranos olla a presión» por su diversión repetitiva y contenida, vivencias limitadas por una moral panóptica en la sombra que siempre estuvo presente en todas nosotras y que nos daba una sensación de falsa evasión; entre todo ese calentón ambiental y hormonal, yo fantaseaba con mis primeros morreos. No estaba sola. Así andábamos las madrileñas y catalanas de extrarradio, una pandilla de forasteras [3] que se paseaban por el pueblo en plataformas y *microshorts* mientras los lugareños nos evaluaban desde sus sillas de mimbre al fresco

como si fueran juzgados de *La Voz,* impávidos pero con mirada censora sobre nuestros movimientos. Chavalas que compartíamos confidencias sobre cómo mover la lengua al besarnos y recordábamos de memoria artículos sobre el *petting* sin tener el *Vale* cerca, porque el quiosco más cercano estaba a ocho kilómetros —sin pruebas pero sin dudas, confirmo que aquellas páginas cotizaban más alto y con mayor escasez que el hachís en los noventa—. Niñas-mujer que de día vivíamos siempre con dedos pringosos por el consumo ilimitado de Jumpers, cantábamos canciones de Camela sobre nuestras bicis y fantaseábamos con la entelequia del morreo. De noche, tras la ducha vespertina, *eyeliners* caóticos y pasarnos unas a otras la plancha del pelo sobre nuestras melenas —las tenacillas ni se contemplaban, eso era de pijas y pudientes—, nos juntábamos con los chicos, sujetábamos minis de calimocho y fumábamos en grupo.

Si Cristina Rivera Garza escribió que la infancia termina con un beso, la mía acabó a oscuras y de camino al cementerio. Jugaba con Roberto a un juego por parejas, el del reloj,[4] una hábil estrategia que los chavales heredamos de los mayores. Ir a enrollarse al camposanto, a setecientos metros del núcleo de casas en una carretera sin iluminar, tenía lógica: era el único sitio en el que sabíamos que *los padres*™ no nos encontrarían porque a nadie en su sano juicio le da por pasear de madrugada hasta una tumba. Ahí va otro simbolismo más: las pasiones iniciáticas estaban junto a los muertos. Con los vivos siempre nos tocaba aparentar.

La crueldad del pueblito bueno

«La gente necesita pueblos y los pueblos necesitan gente. Déjate adoptar por un pueblito bueno.» En 2012, la agencia Sra. Rushmore desarrolló *Pueblito bueno*, una publicidad que tuvo un éxito y repercusión considerable para Aquarius, una de las bebidas de The Coca Cola Company.

Además de ser una campaña colaborativa que ofrecía la posibilidad a personas sin pueblo de ser adoptados por lugareños de localidades de menos de 2.500 habitantes distribuidas por toda la geografía nacional, su anuncio se hizo muy popular por un discurso complaciente y simplista en torno a lo rural, frente a los urbanitas «huérfanos» de vivir en comunidad en su tiempo de ocio —Dios les librase de pisar un pueblo y experimentar su realidad un día laborable—. Así los explicaba la voz en *off* del clip para televisión:

> Qué bonito nacer, vivir, ser de ciudad. Si eres de allí tienes de todo. Hasta que llega un puente y miles de personas gritan: «Me voy a mi pueblo» y tú, que nunca has tenido pueblo, sientes ese vacío infinito. Te sientes huérfano y cuando empiezas a superarlo, ellos vuelven sonrosaditos. Y te cuentan lo que han comido, y lo que han dormido y entonces preguntas con voz temblorosa: ¿Y los niños? Y contestan: «Corriendo por la plaza». No con los padres, no. «Corriendo por la plaza». Admitámoslo, la gente que tiene pueblo es afortunada.

Confieso que los de mi pueblo caímos inicialmente en su trampa. Lo compartimos con entusiasmo por nuestros chats de WhatsApp. ¡No estábamos huérfanos! «Tenemos pueblito bueno, ja, ja», replicábamos mientras comentábamos el vídeo. Sabíamos de qué hablaba Aquarius cuando apelaba a esa sensación de libertad de correr por la plaza sin *padres*™. Cómo no lo íbamos a saber si, casi desde los doce años, nos acostábamos cada noche de agosto prácticamente al amanecer. Cómo no lo íbamos a comentar si en la tele decían que éramos los listos por no haber tenido vacaciones de ricos en playas paradisíacas como en las películas —las que nunca pudimos calibrar si la trama era creíble o regular— y, por una vez, éramos los privilegiados y triunfadores. Que no se me malinterprete. Mentiría si dijese que no me gusta mi pueblo, pero le tengo estima en la misma medida que reniego de su moral y tradiciones en su totalidad. Una puede querer a su familia de diecinueve primos hermanos con la misma entrega con la que le recrimina en reuniones y comidas familiares que solo *las madres*™ sean las encargadas de cocinar y recoger mientras ellos se pasan al brandy y al pacharán. Cómo no querer a las vecinas que llegan a casa sin avisar, entrando sin llamar, abriendo la puerta a grito pelado con

cestas cargadas de huevos, patatas y su característico «Niña, dónde anda tu madre que mira qué tomates más hermosos le traigo». Sé que esas mujeres han tejido hermandades de apoyo en esas charlas sutiles con más ingenio escondido que los subtuits misteriosos que pueblan la red, pero me sigue irritando que incluso a solas y sin que nadie las mire, esas mujeres performen siempre ser la buena paisana del pueblo patriarcal. Así que, de entrada, cómo no iba a compartir ese anuncio. Quién no se va a reconfortar con esa supuesta llamada a la conexión humana y la buena vida en comunidad.

Tras la euforia de identificación por gratificación instantánea con el pueblito bueno, empecé a desconfiar de ese simplismo etnicista de padrón. El anuncio cada vez me mosqueaba más. ¿Por qué solo el pueblito es bueno de vacaciones? ¿Qué pasa el resto del año, le haces *ghosting* porque tienes todos los alicientes en tu vida de verdad? ¿Y por qué un pueblito es bueno solo por ser pueblito? ¿En qué punto del censo se estipula que un pueblito ya no es pueblito y, por ende, ya no es bueno? Estamos de acuerdo en que poder comer, dormir y que los niños corran por la plaza sin *padres*™ es fantástico, pero ¿por qué esa llamada tradicionalista tenía que ser la única receta de ocio y felicidad para los de la ciudad? ¿Y por qué cosifican a un anciano sentado en una silla al fresco y ya es, *per se*, imagen de la bondad? ¿Alguien le ha preguntado a ese anciano qué piensa de los inmigrantes? ¿Y del aborto? ¿Del adulterio? ¿De pegar a una mujer? Juraría que si le hubiesen preguntado a los de mi pueblo, mismamente a mi abuelo el Ranchero, una de las personas favoritas de mi vida, pastor de cabras pero siempre con sombrero impecable, de los que también sacaba la silla como el del anuncio y con el que me he pasado atardeceres comiendo altramuces mientras veíamos, en silencio, los tonos del cielo cambiar, la cosa saldría mal. Que algunas de sus respuestas no serían tan bucólicas ni alegatos de libertad y progreso social como para después compartirse con melancolía impostada en grupos de WhatsApp.

Dicen que una chica puede salir del pueblo, pero el pueblo siempre se queda en la chica. Y si permanece dentro, también es para comparar. No hace falta haberse leído *Peyton Place* para darse cuenta de que Grace Metalious acertó de lleno cuando escribió aquello de que todo pueblo pequeño es un infierno grande. Yo lo empecé a comprender cuando decidí dejar de pasar los veranos en el mío y viví otros de emancipación en las antípodas de los de mi crianza. Durante varios años, trabajaba los veranos en Ibiza mientras seguía estudiando. Cuando todas esas tradiciones desaparecieron de mi cabeza y cambié aquellos rituales por unos nuevos, vi con claridad que aquella exaltación tradicional tampoco era tan buena como Aquarius defendía. Porque aquel anuncio no ha sido un fenómeno aislado. En la última década, con la llegada de una nueva recesión y de una pandemia global, ese espejismo de buena vida de las tradiciones y de lo rural ha saltado del *marketing* publicitario al discurso literario, político y social. No hay nada más rentable frente a un presente gris que bombardearnos y vendernos la ilusión de recrear un pasado (ficticio) que pintaba a rosa.

Aunque se desarrollará con más exactitud más adelante, si algo comparten en esencia fenómenos tan aparentemente dispares como el MAGA (Make America Great Again), la «batalla por el alma de América» de la campaña Joe Biden en 2020 o el «tengo envidia de la vida de nuestros padres» que defiende la periodista y autora Ana Iris Simón, si algo los une, es que todos articulan su discurso sobre la «estructura del sentimiento» de la nostalgia. Ese es el término que acuñó el teórico cultural Raymond Williams en la década de 1950 y que describe la paradoja entre la realidad de las experiencias vividas por las personas, con sus partes intangibles e indefinidas de la vida cultural, y las formas oficiales, materiales y definidas de la sociedad.

Yo también he recurrido a esa «estructura del sentimiento» para aportar mi sesgo de proyección en este texto. Llevo haciéndolo desde la primera

palabra. Pero la mía no busca idealizar ese pasado por una supuesta estampa de buena vida que nunca experimenté de niña, mi objetivo e interés es problematizarla y desenmascararla. Porque un pueblito no es tan bueno cuando una chavala de dieciséis años se tiene que casar, de noche, encerrada en su casa, sin poder invitar a la gente que quiere, más allá de tener a sus padres de testigo, y sin vestirse de blanco porque se ha preñado por vivir su sexualidad en un mundo con nulas opciones anticonceptivas y donde el aborto ni entraba en la ecuación a sopesar. Así vivió su boda mi abuela Candela, la única que me queda con vida y la mujer con más genio y figura con la que me he topado en toda mi existencia. El cura solo aceptó unirla a mi abuelo si lo hacían de esa forma, castigados y escondidos en la clandestinidad. Mi abuela se casó sin fotos de convite, sin recuerdos felices, sin amigas a las que poder abrazar, por una moral pacata que muchos ahora se empeñan en ensalzar como una ilusión de buena vida, pero ¿para quién? ¿Para quién funciona la fórmula de cualquier tiempo pasado fue mejor?

Tampoco puedo idealizar la masculinidad de mis mayores si son los mismos que siguen vetando sutilmente a las mujeres en espacios de ocio y en la cultura del bar. Las únicas veces que no me sentí castigada con la mirada masculina por entrar a uno en horas de fregar los platos fue cuando mi abuelo me arrastraba hasta el suyo y me invitaba a un café después de comer, mientras presumía de nieta y me enseñaba cual trofeo a sus compañeros de partida. Porque un pueblito no es tan bueno cuando el luto continúa, inexplicablemente, siendo tendencia y las viudas siguen escondidas en su salón con la tele siempre bajita y los brazos cruzados sobre sus faldas negras *midi*, esperando la visita de alguna vecina para poder hablar, recluidas por una estúpida norma no escrita que las sigue arrinconando entre las paredes del hogar. Y evidentemente esa nostalgia mullidita para tantos ignora la realidad *queer*, que sigue siendo un tabú casi ancestral en lo rural. Armarios con candados de acero abiertos a poquísimos valientes —contados con los dedos de una mano, mientras con la otra

cuento los que imagino siguen encerrados— que en mi pueblo han dicho «sí, soy», desafiando al qué dirán y casi siempre emigrados a las urbes para sentirse y quererse con más libertad.

En esos espejismos de tiempos pasados en los que los aspirantes al discurso del poder político o cultural se empeñan en reflejarnos, más que añoranza, lo que veo es crueldad. Sobre esto mismo reflexionó Lauren Berlant, la académica del denominado «giro afectivo», la que nos hizo comprender lo indisoluble de lo emocional y político de nuestra intimidad. En «Casi utópico, casi normal», el capítulo dedicado a la familia de *El optimismo cruel* (Caja Negra, 2020), se preguntaba por qué nos obsesionamos con reproducir una y otra vez estampas tradicionales de supuesta buena vida que, en el fondo, impiden nuestro progreso:

> ¿De qué manera la relación de la fantasía con lo cotidiano embarca a los hijos en una fidelidad inestable a una práctica de la intimidad cuya manifestación en sus propias vidas debería haber producido en ellos un fuerte rechazo?

¿Por qué aplaudí y me apegué a esa fantasía del «pueblito bueno» si yo misma todavía podía rememorar con claridad todas las broncas y gritos de mis mayores, la represión moral por estupideces como haber sido vista montándome en coches de mis amigos o sentarme sola con chicos en plena tarde en un bar? Si en mis propias carnes batallé contra esos niveles de exigencia y me sentí asfixiada por los chismorreos, la decencia y decoro que todavía se exige a las buenas chicas del pueblo, ¿por qué caí en la trampa fácil de aquel anuncio y no grité «¡Huid!» a los «huérfanos» de Aquarius? ¿Y por qué mis padres perpetuaron muchos de esos rituales aún intuyendo que en su interior también batallaron moralmente con ellos?

El politólogo Pablo Simón escribió en «La nostalgia reaccionaria» [5] que «mirar hacia atrás es como ir cuesta abajo; el cuerpo descansa». En esa sensación de alivio al embellecer y maquillar los tiempos pasados también coincidía Berlant:

La reproducción de la normatividad ocurre cuando el descanso se imagina en términos nostálgicos (es decir, en aquellos lugares donde supuestamente habría sido alguna vez posible el reposo, una fantasía de enmascaramiento que funciona como un recuerdo encubridor o una paramnesia). Podríamos leer estas repeticiones como una nostalgia de la nostalgia, un tipo de regresión desesperada a un deseo que permite experimentar una seguridad imaginaria que uno conoce sin haber tenido nunca, y sería bastante acertado; pero también es posible leer esta normatividad que carece de todo tipo de bases para las expectativas que genera más allá de la fantasía como una forma de negociación para no caer en el pozo. Es un modo de seguir viviendo en el que se consigue ahogar el temor a un presente eterno con el ruido del acelerado trajín de la normatividad prometida.

Supongo que mis padres y tíos, y como reproducen ahora a su vez mis primos llevando a sus hijos al pueblo cada verano, Navidad y Semana Santa, buscaron y buscan en esos rituales de ida y vuelta un descanso frente a la tensión de un presente mutante. Nadie rechaza un ancla, aunque se sienta de atrezo, ante la deriva y la falta de certezas de su realidad.

El efecto MEGA de la paisana

Sé que la madre de Ana Iris Simón dejó el tabaco para ahorrar y así comprar una Thermomix para su familia. Lo sé porque la autora de ese superventas llamado *Feria* lo destacó en el discurso que pronunció en el Reto Demográfico del Documento España 2050 contra la despoblación en un evento organizado por el Gobierno en la Moncloa y que alcanzó altas cotas de viralidad. Un parlamento que la ha convertido, a ojos de muchos, en la voz generacional de la precariedad española. Allí Simón decía que sentía que estaba «saltando al vacío» por tener veintinueve años y embarazarse tras pasar por tres ERE y se sentía estafada por el sistema por haberse visto obligada a marchar de su pueblo para «hacinarme en una gran ciudad». La migración para Simón fue exponerse a un panorama de incertezas laborales que, al final, le había impedido conseguir su objetivo vital y su fantasía de felicidad: comprarse un coche, formar una familia y tener una hipoteca.

Aunque la frase que más caló fue la que ejerció de hilo conductor de todo el parlamento, «Me da envidia la vida que tenían mis padres a mi

edad», hubo en ese discurso muchísimos detalles que la izquierda pasó por alto y no se contraatacó, ni mucho menos, con el espanto o contundencia que esta sí ha manifestado con otros discursos o idearios morales similares.

«La nostalgia, la tristeza por un bien perdido, ha tenido siempre aristas muy peligrosas: depende de qué se considere un bien y a quién se considere responsable de su pérdida. Tal y como están las cosas, parece que se extiende la idea de que el bien perdido es la cultura blanca y los responsables, los inmigrantes. A eso, antes, no se le llamaba Alt-Right, ni tan siquiera nacionalismo blanco. Se conocía como racismo nazi», escribió Soledad Gallego Díaz a propósito de las políticas de Trump en noviembre de 2016, tras su victoria en *El País*. Sin embargo, cuando Ana Iris Simón se mostró molesta por las políticas migratorias de puertas abiertas, al cargar contra «un capitalismo que prefiere importar de fuera la natalidad, en lugar de fomentarla dentro», es decir, cuando denunció desde la Moncloa que estábamos perdiendo el bien cultural de que naciesen niños «españoles» de pura cepa, se tituló en el mismo diario que ante nosotros estaba «La escritora que cantó las cuarenta». [6]

Si en algo coinciden Simón y el trumpismo es en apostar por ideales autárquicos para conseguir la estabilidad, para fantasear con el retorno a esa «patria» de un pasado más brillante, pero que en realidad nunca lució tanto —sin ir más lejos, en 1999, cuando los padres de Ana Iris Simón tenían su edad, España crecía pero de forma altamente inestable, afectada por el impacto de la crisis asiática de 1998.

La España de Ana Iris Simón, la patria con la que tanto fantasea y por la que tanto teclea, en esencia es la del MEGA (Make España Great Again). Porque, como pasa con Trump, Simón desconfía de las intelectuales, [7] se muestra oportunamente escéptica con el progreso en verde frente a la emergencia climática («Está muy bien ayudar a empresas ecológicas y ponerle wifi al campo. Pero no habrá agenda 2030 ni plan 2050 si en 2021 no hay techo para las placas solares porque no tenemos casas, ni niños que

se conecten al wifi porque no tenemos hijos», dijo en su discurso viral), critica al europeísmo apoyándose en el populismo para cargar contra las élites que nos gobiernan («Alguna vez habrá que cambiar las tornas y preguntarles, esta vez como si nosotros fuéramos sus padres y ellos críos tontos: "y si Europa se tira por un puente, ¿tú te tiras?"») [8] y apela, como defendió en la Moncloa, a un proteccionismo económico de puertas cerradas con "medidas que beneficien nuestros productos de los de fuera" para "recuperar la soberanía perdida frente al capitalismo global y europeo".

En *La vida secreta de los extremistas* (Temas de Hoy, 2020), la investigadora y especialista en extremismo Julia Ebner introducía el concepto de la «subversión progresiva», una estrategia que defiende el activista austríaco de la derecha Martin Sellner en su libro *Identitär! Geschichte eines Aufbruchs*[Identitario, historia de un despertar] y que vendría a ser que, ahora, los extremistas no te dirán nunca que son fascistas. Que esos movimientos suelen ser más eficaces cuando no van en contra de las estructuras de poder existentes, sino que, por el contrario, aprovechan las contradicciones internas de las ideologías dominantes para reformular nociones e ideas. Curiosamente, Ebner apunta a que los seguidores de Sellner, la Alt-Right joven y europea, apuestan por no declarar que la raza blanca es superior, aunque lo crean, y recomiendan enfatizar la importancia de mantener a las diferentes razas separadas por su propio bien, así como denunciar que han disminuido las tasas de natalidad de europeos nativos por las políticas favorables de migrantes. ¿Les suena?

Ahí radica el peligro y la presbicia del efecto MEGA: la falta de foco de cerca, la ceguera y hasta complicidad con los reaccionarios de casa, pero nunca con los de fuera. Acabar mordiendo el anzuelo, otra vez más, de la paisana que nos cantó las cuarenta.

«Y en la Arcadia, yo...» La romantización del campo, entre Walden y Puerto Hurraco

Pablo Batalla Cueto

«Et in Arcadia ego...» Cuatro pastores miran desconcertados lo que parece un sepulcro, y esa inscripción perturbadora, en el cuadro más famoso de Nicolas Poussin, pintado entre 1637 y 1638. «Y en la Arcadia, yo...» Aquel muerto vivió en la Arcadia. En la Arcadia también existe la muerte: «Yo, la muerte, reino incluso en la Arcadia». Puede llevarse más lejos la interpretación: la Arcadia, en realidad, no existe; no existe ese reino de paz y sencillez en que despreocupados cabreros viven en comunión con la madre naturaleza. Existe tan solo en la literatura y el arte, para los cuales es la Arcadia un *leitmotiv* milenario, de las églogas de Virgilio a *La aldea perdida* de Armando Palacio Valdés, quien allá pintara en 1903 el paisaje maniqueo de un valle bucólico, el de Llaviana, en Asturias, al que la llegada de la industria destruye.

> Bocas de minas que fluían la codiciada hulla manchando de negro los prados vecinos; alambres, terraplenes, vagonetas, lavaderos: el río, corriendo agua sucia; los castañares, talados; fraguas que vomitaban mucho humo espeso esperando que pronto las sustituirían grandes fábricas que vomitarían humo más espeso todavía. [1]

La mina arrasa el campo también moralmente: los campesinos —«ángeles con madreñas», como bromea Noemí Sabugal al comentar la novela en *Hijos del carbón*— son desplazados por tipos «agresivos,

pendencieros, alborotadores», que profieren «blasfemias tan horrendas que los cabellos de los inocentes campesinos se erizaban de terror». [2]

Siempre en los momentos de crisis civilizatoria nos acordamos de la Arcadia, tal como un adulto remembra su niñez cuando la vida se le inclina cuesta arriba. Las épocas de grandes transformaciones desencadenan angustias que se traducen típicamente en una corriente doble de, por un lado, demonización de la ciudad, vivero y espacio del despliegue más vertiginoso de tales mutaciones y, por otro, arrobados ensalces de la sencillez y la estabilidad atribuidas a la vida campestre y el mundo natural, subsidiarios de la antiquísima tradición de la «edad de oro» y el «paraíso perdido». Pero esa corriente suele ser una moda de clases adineradas. No es un aldeano quien escribe *La aldea perdida*, sino un hidalgo terrateniente. No es un proletario, sino el hijo de una familia adinerada de clase media-alta, Albert Speer, quien escribe a su vez:

> Muchos miembros de nuestra generación buscaban el contacto con la naturaleza. No se trataba solo de una protesta romántica contra la estrechez burguesa; también huíamos de las exigencias de un mundo cada día más complejo. Nos dominaba el sentimiento de que nuestro entorno había perdido el equilibrio, mientras que la naturaleza, en las montañas y en los valles fluviales, todavía podía percibirse la armonía de la Creación. [3]

Antes, Rousseau se inventa al «buen salvaje» durante la crisis terminal del Antiguo Régimen que acabará haciendo estallar la Revolución francesa. «*Les villes sont le gouffre de l'espéce humaine*», escribe el autor de *Émile* (*Emilio*): «Las ciudades son el sumidero de la raza humana». [4] Mientras tanto, María Antonieta juega con sus amigas a ordeñar vacas con calderos de plata en su *hameau*: una recreación idealizada y lujosa de una aldea normanda, construida en 1783 en el entorno de Versalles a partir de un cuadro de Hubert Robert de una granja del País de Caux, cuya contemplación fascinó a la reina.

Nuestros días vuelven a serlo de transformación, incertidumbre y percepción de decadencia. Y, como no podía ser de otro modo, nos acordamos de nuevo de la Arcadia. Los expositores de las librerías dan

cuenta de la prolijidad y el éxito de una literatura ruralista y naturalista de muy diversos pelajes, y tanto de la nueva como de la vieja, revivificada en reediciones de Henry Thoreau o John Muir. Del campo vuelve a hacerse una tierra prometida, una promesa de redención. Vuelve a escribirse sobre *La aldea perdida.* Pero vuelve a mirársela con el prisma ambarino de la angelización; a pintarse una entrañable acuarela que se parece más al *hameau* de María Antonieta que a los *hameaux* verdaderos. Se presenta un agro estetizado y desproblematizado o muy poco problematizado, poco distinto del que sirve de escenario a cierto tipo de comedias, también en boga hoy (y pensamos, por ejemplo, en la serie de televisión *El pueblo*), en las que urbanitas desembarcados en una aldea, de grado o a la fuerza, entran en contacto con pueblerinos representados como brutos afables; gentes de sentido común elemental, gustos insofisticados y ambiciones primarias que primero colisionan con las alambicadas neuras de aquellos, pero a la postre triunfan sobre ellas, y las resuelven.

En mucho de lo que se escribe hoy sobre este campo salvador se evidencia la mirada del niño urbano que lo conoció solo en su infancia o solo superficialmente, lo visitaba solo en verano y bajo un sol amable y entre estallidos de flores rozagantes se bañaba en el arroyo o jugaba entre las alpacas, ignorante del penar invisible que sostenía su felicidad. «Vivir fue respirar tras la bufanda / mientras iba encendiéndose la estufa, / muy de mañana. / Hubo una libertad para los niños, / nos la daba el que todo / fuera difícil para los mayores», escribía Margarit.[5] Y hoy esos niños escriben églogas cuyos versos no reflejan el mundo difícil de los mayores; que no transmiten que el recuerdo de las personas que sí conocieron el medio rural en toda su extensión y profundidad no acostumbra a ser precisamente dichoso, ni que el hecho de que no lo fuera también es una explicación de que el medio rural se vaciara.

En 2016, Sergio del Molino publicó un ensayo muy exitoso: *La España vacía.* El título hizo fortuna y devino eslogan; el nombre del sujeto de una indignación y una lucha colectivas, pero pronto generó una reacción que, añadiendo dos letras al nombre otorgado a las tierras despobladas del interior ibérico, introducía un matiz crucial; el mismo por el cual no es igual hablar de «lenguas minoritarias» que de «lenguas minorizadas». España, no «vacía», sino «vaciada»: el despoblamiento —se vindicaba— no fue un azar histórico, sino una barrabasada deliberada, acometida, por necesidades concentracionarias del capitalismo desarrollista, con métodos que incluyeron toda una producción cultural destinada a la estigmatización del campesino. El cine, singularmente. Como escribe María Antonia García de León, «sacar en las películas el aeropuerto de Barajas (viniera o no a cuento), los hoteles, las torres altas de los nuevos apartamentos, las discotecas... se convirtieron en lugares comunes» del cine del desarrollismo, y «dentro de este entramado cinematográfico, siempre figuraba el *hombre de la boina*, el *paleto*, encarnado por Tony Leblanc, José Luis Ozores, Alfredo Landa y un largo etcétera». [6]

Aquel vaciamiento fue más grave cuanto no fue universal; no, al menos, su intensidad. En los años setenta, mientras en España el abandono del campo era alentado de este modo, en Francia el presidente Pompidou proclamaba, por ejemplo, en 1971 en el pueblo de Saint-Flour, que «salvar la naturaleza, que será mañana la primera necesidad del hombre, es salvar la naturaleza habitada y cultivada. Una naturaleza abandonada por el paisano —apuntaba—, aunque esté cuidada, se convierte en una naturaleza artificial e incluso fúnebre». [7] Aseveraba también el presidente que «el abandono de tierras casi siempre es el resultado de la conjugación de fenómenos socioculturales y económicos», y explicitaba el compromiso de su Gobierno de salvar la vida rural. En la misma línea, seis años después, 1977, Valéry Giscard d'Estaing proclamaba en Vallouise que «la agricultura es el mejor

guardián de la montaña. [...] Cualquiera que sea la actividad, debemos apoyar sobre todo la instalación de los jóvenes y sus familias, ya se trate de jóvenes nativos o de aquellos venidos de otras partes».[8] En Italia o Alemania, parecidas cosas: el *contadino* y el *Bauer* no solo no eran objeto de mofa, sino figuras respetadas, y existía y existe hoy un compromiso colectivo, de Estado, sobre la necesidad de protegerlo y defenderlo.

Todo lo anterior es cierto. Pero, siéndolo, señalarlo con energía indignada ha redundado a veces en otra mirada simple e injusta de la «España vaciada» y de lo que ocurrió con ella y en ella: la que olvida que abandonar el pueblo fue para muchos (y, sobre todo, muchas), no una imposición, sino un anhelo; uno que, a diferencia de los protagonistas de *Surcos*, la película de 1951 del falangista hedillista Nieves Conde sobre una familia campesina que emigra a Madrid, y a la que la ciudad tritura y acaba haciendo volver a su aldea, jamás se arrepintieron de cumplir. Como Everett Lee señalaba en los sesenta, había factores *push* en el éxodo rural, pero también *pull*; factores de expulsión, pero también de seducción.[9] Y estos hicieron mella especial en la mitad femenina del campesinado: mujeres para las que la vida en el agro no era un juego versallesco, ni «las inocentes horas, de júbilo y paz llenas», del «zagal» que «las auroras ve alborear serenas [...] al salir tras su ganado» a las que cantaba Meléndez Valdés,[10] sino trabajo durísimo y desagradecido, control social asfixiante y el látigo diario del machismo. Cuenta María Sánchez en *Tierra de mujeres*, un libro exquisito sobre el mundo rural, ajeno a las idealizaciones que acá comentamos:

> Solía enfadarme cuando mi madre decía que no le gustaba el campo, que no tenía ganas de ir al pueblo. Que no se iría a vivir allí. Ahora lo entiendo, ¿cómo le va a gustar si para ella significa trabajo y sacrificio?
>
> Para ella, el campo no es un lugar que contemplar ni en el que descansar. Significa frío, lluvia, heridas en las manos y ningún poder sobre su propia vida. Significa estar a la sombra del padre y del abuelo. Obedecer, servir, dar. Permanecer siempre atenta por los demás. Cuidarlos. No mirar nunca por ella. Convertirse siempre en la última.[11]

En los años sesenta —comenta el antropólogo asturiano Adolfo García Martínez de las del *ager* astur—, las mujeres «empezaron a ver, a través de la televisión, los periódicos, el turismo, los emigrantes que volvían, etcétera, que había más mundo y otras formas de vivir, y como ellas ya estaban *casificadas* hicieron la revolución a través de sus hijas, a las que mentalizaron para que se fueran del campo». [12] Quienes han estudiado con mayor atención la memoria campestre de los antiguos labriegos emigrados a la ciudad señalan que la añoranza atesora típicamente un componente de género: extrañan más la «aldea perdida» los hombres que las mujeres (y, por supuesto, más los propietarios, siquiera pequeños, que los jornaleros; no digamos los y las homosexuales que los heterosexuales). Que el campo se masculinizara hasta el punto de que, en las localidades de menos de diez mil habitantes, haya acabado habiendo de media ochenta mujeres por cada cien hombres, y en algunos lugares el desequilibrio entre sexos sea aún más abrupto y se parezca al existente en aquellos lugares del mundo en los que se evita el nacimiento de niñas, [13] tiene que ver con esto que cuenta también María Sánchez:

> La relación de mi madre (y la de tantas mujeres) con el medio rural se convierte en un relato extraterrestre si lo comparamos con la relación de tantos hombres con él. Pienso en Miguel Delibes y en Félix Rodríguez de la Fuente. Qué diferente puede ser el campo dependiendo del género, la familia y las circunstancias en las que te tocó nacer. Mientras unos contemplaban, observaban, cuidaban, cazaban y, a fin de cuentas, disfrutaban del campo, otras trabajaban sin descanso en él y para los demás. [14]

«¡Qué dichosos los hombres de los campos, si conociesen su felicidad!», escribía Virgilio. Pero los hombres y mujeres de los campos siempre fueron conscientes tanto de su felicidad, cuando la había —porque también la había en ocasiones; la angelización no debe ser reemplazada por la diabolización—, como de las punzadas de la infelicidad; una afirmación, esta, no gratuita, sino que puede atestiguarse con la frialdad de una matriz de Harris (la que utilizan los arqueólogos para «mapear» sus hallazgos). Alfredo González-Ruibal, especializado en la excavación de yacimientos de

la Edad Contemporánea, y aficionado a la de vertederos domésticos, se sorprendió al hallar ansiolíticos en uno gallego de los años sesenta del siglo XX. «El *diazepam* —cuenta en una entrevista— no es algo que uno asocie al rural gallego de hace cincuenta años. Pero tiene lógica: es un momento de crisis y cambio cultural muy traumático, con mujeres solas que tienen familias que sacar adelante. Y el alcohol y los ansiolíticos fueron una forma de sobrevivir. Esto es algo de lo que no se suele hablar y de lo que no existen muchos documentos escritos, porque las dependencias y los problemas psicológicos se tienden a ocultar.» [15]

LA HIPERMNESIA Y LA AMNESIA

La nostalgia suele olvidarse de las mujeres. Lo hace la ruralista y también cierta morriña obrerista que prospera en nuestros días, replicando de manera curiosa los trazos que caracterizaron a aquella en los albores de la Revolución Industrial: añoranza de un mundo estable, predecible y orgánico, en el que cada cual tenía su lugar y una fe rocosa organizaba la vida (la fe cristiana y su tañer de campanas para Palacio Valdés, la fe en la revolución y su tañer de «turullos» para estas églogas de la chimenea y el castillete), y que el tsunami terrible de la (pos)modernidad vino a arrasar con sus costumbres desconcertantes, sus aberrantes libertinajes, sus blasfemias enajenadas y disolventes. Aquel mundo también era esto que Noemí Sabugal recoge en *Hijos del carbón*, citando a una de las primeras mujeres que entraron a trabajar en la mina asturiana:

> Nos las hicieron pasar putas. Había gente muy buena y también gente muy mala. Malos de verdad. Era peor cuando venía de la gente que menos te lo esperabas. De lo primero que me dijeron fue: cuando te metas en la jaula, ponte con los brazos cruzados y pegada a la pared. Con eso ya te lo digo todo. Pellizcos en el culo, pellizcos en las tetas. Todos los días salíamos llorando. Éramos las primeras y no nos querían. Y nos lo hacían saber. De las cuatro que entramos, una lo dejó. La volvieron a llamar y la colocaron fuera. No se había ido por el trabajo, fue por el ambiente. Era un ambiente hostil. [16]

La nostalgia recuerda, pero también olvida; es, a la vez, amnesia e hipermnesia. Y, hermosa como tema literario y artístico, y también potente como energía motriz de construcción política, puede ser peligrosa si no se la administra con tiento, como aquellas sustancias a las que una determinada medida hace medicina, y otra, veneno. En los panegíricos comunitaristas y renaturalizadores de nuestros días palpitan muchas veces vetas inquietantes; ansias de colectividad y «autenticidad» pasadas de frenada que demonizan, no ya el individualismo, sino la mera individualidad; no ya el mal progreso, sino el progreso en sí, con el salvoconducto de una crítica al neoliberalismo que ha comenzado a valer para un roto emancipatorio y los más variopintos descosidos reaccionarios. En el embriagador afán de la crítica, marxistas sedicentes olvidan el mandato paralelo de la crítica de la crítica; la revisión cotidiana de las posiciones propias que conjure el peligro de que el remedio acabe siendo peor que la enfermedad y en este caso nos evite —como tuitea el siempre lúcido Jónatham F. Moriche— «concluir de la crítica al neoliberalismo y/o posmodernidad que hay que retroceder respecto a sus promesas incumplidas»; un absurdo equivalente a que «Marx hubiera propuesto, en conclusión a *El capital*, volver al absolutismo o al feudalismo». Un vasto y pluriforme embrujo tradicionalista se adueña de la izquierda, de todas las izquierdas, y se despliega en trovas a la comunidad orgánica, llamadas a rebato a parirle hijos a la patria o la reacción distinta, reacción al cabo, de cierto peligrosísimo naturismo, romantizador de la miseria y que cuela ya enfermedades erradicadas por la gatera de loas a «lo natural» que escamotean que un ungüento de caléndula, tan auténtico y natural, es como la peste bubónica. En unos y otros reaccionarios arde, por encima de sus diferencias, una suerte de ansia de cabaña, de *hameau*; y, en el límite, de la de Walden (o la *Niadela* de Beatriz Montañez) o la de los hermanos Izquierdo en Puerto Hurraco: hombres con «certezas» y apego a la familia, refractarios al relativismo moral posmoderno.

A la «España vaciada» afluyen, tímida todavía, pero ya notablemente, gentes que huyen de la despersonalización y el frenesí desquiciante de las ciudades modernas y los ritmos endiablados del tardocapitalismo, y en el campo recobran un sentido perdido de comunidad. Es una buena noticia. La «España vaciada» debe llenarse; es deseable que se llene y, llenándose, conforme un país más equilibrado, menos megacefálico, más vivible. Pero debe llenarse, no de lo que fue, sino de una idea nueva de comunidad rural, que no olvide, y no olvidándolos no corra el riesgo de reeditar a largo plazo, los aspectos oscuros de la antigua. Debe haber lugar a un neorruralismo que sea arma cargada de futuro y persiga una comunidad moderna: memoriosa, pero no nostálgica; horizontal, pero no apisonadora; reticular, pero no orgánica, y que preserve los espacios de intimidad e individualidad que antaño estaban vedados a la gente del campo.

Las bondades campestres y las ciudadanas pueden y deben refundirse en un fértil aprendizaje mutuo, desprendido de incomprensiones y condescendencias. La del urbanita altanero hacia el señor Cayo y sus saberes oceánicos y ancestrales, pero también la inversa; el tosco antiurbanitismo que en ocasiones se blande contra preocupaciones como el maltrato animal, las quemas ilegales o los comportamientos sexistas, frecuentemente encarnado, por lo demás, no por labriegos *born and raised*, sino por urbanitas conversos como el youtuber asturiano Nel Cañedo; neolabriegos y neoganaderos con estudios superiores, dotes comunicativas y pericias cibernéticas y audiovisuales que les posibilitan volverse «la voz del campo» y vocearla con histriónica antipatía, menos característica del campesino auténtico que del pijo radicalizado con ansias de «matar al padre» o «epatar al burgués». Partícipes de una suerte de «orientalismo interior», aplicación al campo del proceso por el cual imaginamos al Otro como un negativo exacto del Yo, construyen su concepción de lo que el pueblo es dando la vuelta al desprecio clasista de su entorno y la interpretan como actores; figurantes de su propio *hameau.*

La «voz del campo» —he aquí otro aprendizaje necesario— solo existe cuando se imposta. Cualquiera que conozca de veras una aldea, cualquier aldea, comprueba y sabe que el campo no emite una voz, sino muchas; que la sociedad aldeana es, a su escala, tan múltiple, tan diversa, tan polifónica, como la ciudad más bullente. Este mismo artículo se escribe desde una de 61 habitantes y quien lo escribe puede constatar que de ninguno de sus convecinos podría hacerse una semblanza apresurada; ninguna de sus personalidades identificarse con los arquetipos del álbum de cromos de gustos y opiniones plastificados que atribuyen a los «santos inocentes» quienes los convierten en un estandarte sin conocerlos. Hay en la docena y media de casas de nuestro alfoz vecinos de izquierda y de derecha, de extrema derecha y extrema izquierda, moral abierta, moral cerrada, ateos, creyentes, mediopensionistas de la fe, gente poco y muy leída y cultivada, discusiones, a veces, tremendas en el bar e incluso algún antivacunas del que los otros se burlan, y cazadores y animalistas, e inmigrantes senegaleses que trabajan cortando escobas (y a los que todo el mundo aprecia). En la Arcadia existe y reina la muerte, pero también la maravillosa diversidad de lo humano.

Autoayuda neorrancia (o cómo conquistar la vida feliz que tus padres nunca tuvieron)

Eudald Espluga

> La autoayuda es una fantasía sobre el yo en movimiento y en acción. En el modo cultural de autoayuda la fantasía o ficción proporciona los instrumentos para controlar y modificar la vida cotidiana.
>
> EVA ILLOUZ

Empiezo con un apunte autobiográfico para hablar de algo que debería ser obvio: no siento ningún tipo de envidia por la vida que tenían mis padres a mi edad.

Cuando ellos tenían treinta años, su día a día no solo era tan precario como el mío, sino que además contaban con el agravante de tener un bebé feo llorando en casa, que es lo que recuerda mi madre siempre que hablamos de mi infancia: que era un niño muy feo. Se habían casado tres años antes de que yo naciera y, en comparación con el resto de sus amigos, me tuvieron bastante tarde. La explicación de su desfase generacional es elegantemente simple: disfrutaban mucho de su tiempo libre. Les gustaba salir de fiesta o perderse con el coche cuando tenían un par de días libres, algo que no podrían hacer con la misma regularidad y despreocupación si tenían que cuidar de un niño feo, como acabó siendo el caso.

Por aquel entonces, ellos no habrían utilizado la palabra «precariedad» para definir su situación, pero poco después de que yo naciera dejaron el piso que tenían alquilado en la ciudad para volver al pueblo, a casa de mis

abuelos, donde podíamos quedarnos indefinidamente. Con el tiempo supe que esos fueron años marcados por las deudas y la depresión, por la incertidumbre y la falta de estabilidad laboral. Sin embargo, de su trabajo como vendedores ambulantes en mercados y ferias yo solo tengo buenos recuerdos. Me perdía durante horas por pueblos que no había visto nunca, acompañado por los hijos de otros feriantes que acababa de conocer. Escuchaba en bucle las versiones pirata de los éxitos del verano, que quemaban en los altavoces de los puestos donde vendían los remixes, primero en casete y luego en CD. Me pasaba las tardes en la parada de tiro de los González, aprendiendo dónde había que apuntar con la escopeta de balines para tumbar hasta tres y cuatro bolas de un solo disparo. Y, a medida que iba creciendo, en los mercados de verano también me tocaba quedarme vigilando que los guiris no nos robaran, con especial atención a los belgas, que por algún motivo que nunca llegué a comprender estaban cada temporada en el punto de mira de mi madre «por ser unos maleducados».

Vendiendo bisutería de pueblo en pueblo era muy difícil ahorrar, incluso sin tener que hacer frente a una hipoteca y contando con el apoyo económico familiar. Desde la muerte de mi padre, cuando yo tenía siete años, la inversión más grande que hicimos fue una furgoneta nueva, que es la que todavía usamos hoy y que mi madre mantiene casi tan nueva y limpia como el día que la compró, hace ya veinte años. El resto de dinero ahorrado fue a parar a mis estudios universitarios, para cubrir lo que no pagaban las becas. Entré en la facultad a estudiar Filosofía en 2008, coincidiendo con el estallido de la crisis financiera, que provocaría que tres años después mi madre tuviera que dejar la venta ambulante: la cuota de autónomos había ido subiendo con los años, la tarifa para acceder a los mercados también y el poder adquisitivo de todo el mundo se había desplomado, por lo que las ventas en los mercados eran cada vez más exiguas. Yo no iba a seguir con la profesión, de modo que no tenía sentido resistir y acumular pérdidas.

Llegados a este punto de la narración, podría seguir alargando este excurso biográfico hacia delante o hacia atrás para hablar de mis abuelos y adornar el texto con alguna foto del niño feo (y muy miope) hundido en el sofá de la casa familiar leyendo *La penya dels tigres*. Podría seguir reconstruyendo el relato como una crítica al relato perverso de clase media aspiracional o intentar demostrar que la transformación del mercado de trabajo bajo el neoliberalismo ha tenido efectos tan devastadores sobre el empleo juvenil como para los mayores de cuarenta y cinco años. Incluso podría extenderme sobre el ambiente anticlerical que viví de niño, que explica el hecho de que mis padres se casaran por lo civil o que yo no esté bautizado.

Pero la obviedad que quería resaltar con estos recuerdos no tiene nada que ver con el pasado, ni con el trabajo de venta ambulante en ferias y mercados, ni con la situación de mis padres o los motivos que les llevaron a no comprar una casa pero sí tener un hijo. Tampoco pretendía ser una parábola intergeneracional que igualara las dificultades materiales que tuvieron que enfrentar mis padres con las mías, ni una enmienda al tópico tradicionalista de familia de clase trabajadora. Al contrario, al empezar con este relato en primera persona lo que pretendía era cuestionar la función y la legitimidad del ensayo autobiográfico como base para el diagnóstico socioeconómico del presente: ni mi experiencia personal ni mis recuerdos y apegos pasados resultan representativos de nada; incluso cuando nacen de un malestar evidente y palpable, o de una situación de injusticia manifiesta, no bastan por sí mismos para determinar las causas estructurales de ese malestar —de hecho, en muchas ocasiones ni tan solo son un buen indicio para empezar a investigarlas.

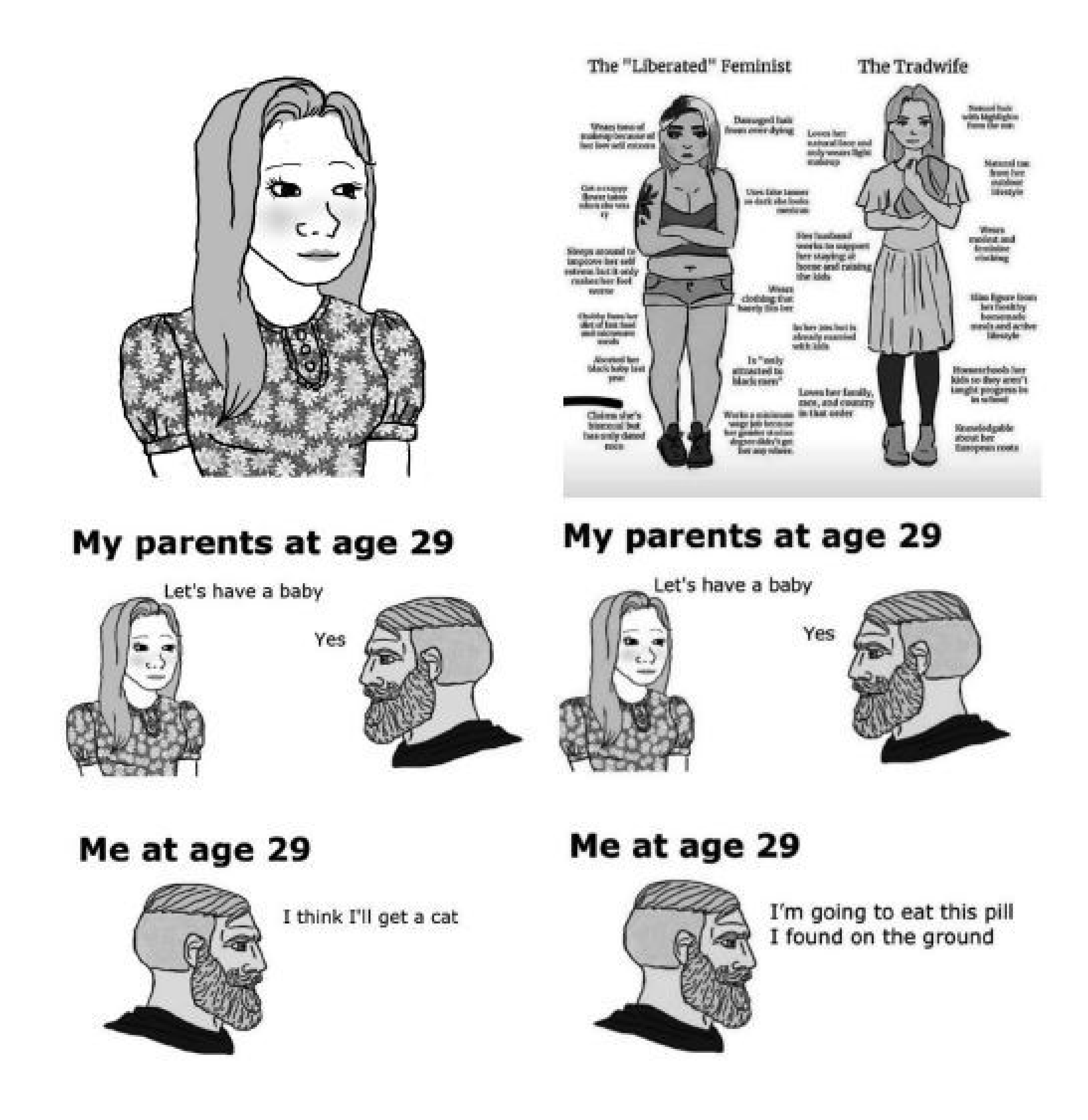
En consecuencia, deberíamos preguntarnos por qué motivo los discursos políticos neorrancios se construyen en el marco del espacio autobiográfico [1] y adoptan una forma discursiva determinada, dado que el género textual a partir del que se argumenta tiene implicaciones sobre

aquello que se argumenta. La forma tiene un contenido, como demostró Hayden White en el campo de la historiografía, y el género confesional tiene unas implicaciones morales e intelectuales muy determinadas,[2] especialmente en el actual contexto de cultura de la autoayuda.

Mis padres a los veintinueve: la estructura formal del repliegue conservador

Este giro reaccionario puede rastrearse en la mayor parte de las sociedades occidentales tardocapitalistas, y desde hace unos pocos años aparece inextricablemente unido a la cuestión generacional, como respuesta al clima de malestar social y precariedad *millennial*. Así, frente a la inseguridad laboral, la asfixia económica, la emergencia climática, la autoexposición digital, la crisis habitacional o el cuestionamiento de las jerarquías de poder tradicionales, especialmente por parte del movimiento feminista y LGTBI+, se reivindica un modelo de felicidad familiar que sublima las deficiencias del presente aplicando una mirada conservadora hacia un pasado idealizado: estabilidad económica, vivienda en propiedad, roles de género bien definidos, seguridad laboral, convicción religiosa, esencialismo biológico y defensa de la soberanía nacional. En la cultura popular digital, que actualmente es uno de los espacios donde más rápido cristalizan las tensiones ideológicas, este giro reaccionario ha cuajado de distintas formas, entre las que destacan los memes de la *trad girl* (la «chica tradicional», presentada como una treintañera rubia, femenina, maternal, católica y racista), así como los macromemes que comparan las vidas de padres e hijos a los treinta años (y donde aparece casi siempre la *trad girl*). Los datos de Google Trends demuestran que las expresiones *trad girl* y *trad wife* empezaron a usarse regularmente a partir de 2008, justo después de la crisis, pero que no fue hasta 2017 cuando su uso se disparó

exponencialmente y desbordó el espacio de las comunidades digitales de mujeres antifeministas.



Asimismo, el macromeme que compara generaciones apareció en 2020, en medio de la crisis causada por el coronavirus, cuando el confinamiento acrecentó la convicción de que el futuro había sido definitivamente cancelado para los *millennials*. Si hasta ese momento aún podía pensarse que su incertidumbre laboral era una consecuencia nefasta de las recesiones económicas, pero que al final las cosas acabarían por mejorar, la llegada de una pandemia cuando tocaba cruzar el umbral de los treinta años acabó con toda expectativa de conquistar estabilidad alguna. De ahí que, frente a la

desaparición de horizontes creíbles, se consolidara un giro reaccionario, antiintelectual, de replegamiento en lo privado, que se servía de la crítica al neoliberalismo para rechazar cualquier forma de política que se identificase como «progresista».

Lo interesante del macromeme *My parents at age 29* y sus variantes *Trad Girl*/*Trad Wife* es que aglutinan algunas de las características formales básicas que hacen de este discurso reaccionario algo cualitativamente nuevo y lo distinguen de formas más burdas de neoconservadurismo —como son las excrecencias verbales de la ultraderecha europea—. En primer lugar, destaca la utilización de la primera persona del singular (y de los pronombres posesivos) para circunscribir al debate en el terreno de la esfera privada: es decir, se parte de un individualismo metodológico que privilegia la experiencia subjetiva para hablar de un problema socioeconómico; en segundo lugar, el meme estructura la mirada desde la lógica generacional y desde un sesgo comparativo muy concreto, puesto que solo puede tener una lectura retrospectiva (por ejemplo, no contempla si las condiciones actuales favorecen más o menos a nuestros padres, ni nos permite ponernos en su lugar); por último, define la procreación dentro del matrimonio heterosexual como el marco mental desde el cual juzgar la felicidad o infelicidad de los individuos.

Tiene sentido, entonces, que en España el catalizador de este giro reaccionario acabara siendo *Feria*, de Ana Iris Simón, un libro de memorias que adopta los mismos presupuestos formales que el macromeme generacional, rellenando los espacios vacíos con anécdotas sobre sus recuerdos de infancia. El primer apartado del primer capítulo se titula «Me da envidia la vida que tenían mis padres a mi edad», y se plantea explícitamente como una exploración de «la familia y la costumbre», esto es, del espacio autobiográfico; coincide también en el hecho de que la narración se estructura a partir de contraposiciones aparatosas entre un pasado estable, con relaciones densas y una jerarquía de valores clara,

frente a una modernidad líquida, de relaciones superficiales y moralmente frívola (antes: tener hijos y compartir un adosado en el pueblo; ahora: pillar ETS yendo de Erasmus y compartir piso comiendo Doritos). Además, *Feria* es por encima de todo un libro sobre los determinantes sociales de la reproducción biológica, que no cuestiona la realidad material, sino la ordenación ideológica de nuestras preferencias en torno a la felicidad y la familia:

> [...] aquella noche, la noche en que [Jaime] me dijo que no, que nuestro imperativo no era solo material, que no teníamos hijos porque no queríamos, tenía razón. Jaime gana más de lo que ganaban sus padres a su edad. Yo tengo más dinero del que tenían mis padres con mi edad y más del que tienen mis padres ahora. Y, sin embargo, ahí estaba, a mis veintiocho y con una camiseta de propaganda de Camel que le robé a mi padre y mi pantalón de pijama que en realidad es el chándal de educación física de primero de bachillerato, sin casa y sin hijos, bebiendo agua en un bote de rosca en vez de un vaso en un piso compartido del centro de Madrid. [3]

Por supuesto, el libro va un poco más allá del meme, y despliega otras características formales reseñables, como el hecho de que la narración siga la forma arquetípica del viaje del héroe, en la que el retorno a casa se convierte en una relato de transformación y conversión, de la vergüenza al orgullo de clase. También destaca que ya en la segunda línea del ensayo (literalmente, la segunda) Simón recurra a fórmulas retóricas que enfaticen la supuesta incorrección política del libro, con el objetivo de crear una complicidad con el lector: *Feria* se presenta como un espacio en el que decir aquello que «no se puede decir». Otro elemento destacable es la división programática de los capítulos por categorías (mundo, muerte, lo femenino, lo sagrado y lo profano, lo masculino, el amor, la madre), que lo emparenta con la literatura reaccionaria de Jordan B. Peterson y la voluntad de ofrecer un antídoto al caos de la modernidad progresista: a pesar de ser un ensayo autobiográfico, *Feria* no ofrece ningún testimonio, ni reconstruye un fragmento de memoria histórica; por el contrario, al ceñirse a la estructura comparativa presente/pasado, utiliza los recuerdos con una función demostrativa e incluso prescriptiva. Por último, el libro hace

explícito algo que en el meme solo se intuye: el privilegio de la experiencia personal frente a la teoría, que en muchos momentos se traduce en un arranque antiintelectualista contra la academia y contra cualquier forma de pensamiento abstracto.

Desde su publicación, *Feria* fue muy criticado en determinados entornos de izquierda por sus asociaciones explícitas con el falangismo. Sin embargo, su éxito de ventas ha superado con creces todas las críticas, y ha tenido una acogida mediática e institucional descollante que lo ha consolidado como fenómeno cultural a través de todo tipo de paratextos: entrevistas, columnas, tertulias y conferencias. Su éxito, por lo tanto, debería resultar mucho más sintomático e intrigante que las provocativas menciones a Ramiro Ledesma Ramos, pues no basta con decir que media España es facha o que *Feria* repite las consignas de Vox, puesto que no ha sido leído e interpretado como un panfleto supremacista y antifeminista, sino como la celebración de un pasado familiar compartido.

De ahí que para entender su circulación masiva en forma de meme ideológico[4] sea determinante abordar las características formales de las narrativas neorrancias. El desafío que plantean no puede contestarse con datos, informaciones o experiencias contrapuestas: que mi propia conciencia de clase como hijo de feriantes sea antagónica al libro de Ana Iris Simón en todos los aspectos posibles (la muerte y el amor, lo masculino y lo femenino, lo sagrado y lo profano) no cuestiona tanto la verdad de su interpretación como su valor representativo. Por lo tanto, lo que debemos preguntarnos es qué hace que estas ideas sean tan pegajosas y que, tanto para confirmarlas como para rebatirlas, sigamos usando el marco mental que nos ofrecen.

AUTOAYUDA NEORRANCIA: LA FELICIDAD ES LA FAMILIA

Para dilucidar los motivos que han hecho del imaginario de *Feria* un meme ideológico ajustado al espectro político español, y principal representante de la reacción neorrancia que se describe en este libro, podemos recurrir a la sociología pragmática de Eva Illouz, quien lleva años ocupándose del estudio de la cultura popular y, más concretamente, de la literatura de circulación masiva.

«Los bestsellers —dice Illouz— se definen por su capacidad de captar valores y actitudes que, o bien ya son dominantes y están ampliamente institucionalizados, o están suficientemente difundidos para que un medio cultural pueda presentarlos como corrientes.» [5] La socióloga señala hasta cinco factores clave para explicar por qué motivo algunas representaciones de la realidad se vuelven más «pegadizas» que otras. El primer factor es la «recuperabilidad»: para que un objeto cultural pueda volverse masivo debe ser accesible y fácil de incorporar en los repertorios conversacionales cotidianos; el segundo factor es la «fuerza retórica», que tiene que ver con las características que hacen ese objeto cultural más divertido, atractivo, gráfico, dramático, intrigante, hermoso o asombroso que otro; tercero, la «resonancia», que se refiere al encaje y utilidad que el objeto cultural tiene con las necesidades sociales del público en un momento y un contexto concretos; el cuarto factor es la «retención institucional», es decir, la capacidad que tiene un objeto cultural para convertirse en una referencia común; el último factor, y quizá el más importante, es la «resolución»: el hecho que ese objeto sea directivo y mueva a la acción. [6]

La hipótesis de Illouz, por lo tanto, es que los objetos culturales que tienen más probabilidades de hacerse populares son aquellos que reúnen todas estas características para ofrecer una resolución simbólica a las contradicciones sociales que generan incertidumbre en los lectores:

> La cultura popular, entonces, ofrece un sentido de dirección; dice claramente y sin ambigüedades: así es como deben hacerse las cosas. Pero en las sociedades modernas esa función de guiar y dar sentido es asumida por la cultura de la autoayuda, que ha proliferado con tanta

> rapidez y que ofrece guía médica, psicológica y espiritual en una amplia variedad de campos, hasta convertirse en lo que podríamos llamar un modo cultural generalizado de autoayuda. [7]

Partiendo de esta perspectiva, Illouz analiza productos como *Cincuenta sombras de Grey*, catalogándolos como «erotismo de autoayuda»: en un mundo de incertidumbre sexual, la saga de E. L. James proporcionaba certeza emocional, y eso es lo que cautivaba a los lectores. Así, por oposición a las teorías más simplistas que veían en los libros solo una forma de «porno para mamás», y desmerecían su éxito atribuyéndolo a una excitación instintiva, emocional y no reflexiva, ella consideraba que *Cincuenta sombras*... ofrecía fantasías culturales —mucho más que sexuales— en las que se proporcionaban herramientas e instrucciones —explícitas e implícitas— para mejorar la propia vida sentimental y resolver conflictos y dilemas cotidianos.

Si aplicamos esta perspectiva al caso de *Feria*, y a todos los discursos y productos culturales que han rodeado el fenómeno, resulta evidente que a la práctica funcionan según el «modo cultural generalizado de autoayuda». En un mundo de precariedad estructural, sin perspectivas de futuro, estos discursos ofrecen instrucciones para orientar el yo hacia la estabilidad emocional y la autorrealización personal; nos invitan al repliegue impolítico, a la retirada hacia la esfera privada: ya que no podemos cambiar las cosas, debemos cambiar nuestras preferencias; ya que no podemos proponernos vivir mejor, simplemente debemos intentar ser felices. Así, la estructura del macromeme *My parents at age 29* concentra el poder directivo de este tipo de fantasías reaccionarias: con veintinueve estás jugando al Fortnite, pero podrías estar comprando un adosado; con veintinueve estás leyendo tratados sobre anarquía relacional, pero podrías estar casándote con el hombre de tus sueños; con veintinueve estás drogándote en un antro de Berlín, pero podrías estar criando un hijo; con veintinueve estás haciendo memes sobre feministas y sobre precariedad, pero podrías dejar tu trabajo de oficina y ser una feliz ama de casa.

De ahí que la insistente comparativa intergeneracional no cuente como testimonio o trabajo de memoria, ni aporte datos cruzados sobre las condiciones de vida en 1990 o 1960, ya sea dentro o fuera de la familia. La evocación retrospectiva de la vida de los padres funciona solamente como fantasía social, en tanto que resolución simbólica de nuestros problemas presentes. La posibilidad de una vida feliz sustituye cualquier aspiración emancipadora o de transformación de las condiciones materiales y marca el camino del repliegue hacia la esfera privada. En el esquema narrativo de la *trad girl* y la literatura neorrancia, la felicidad familiar se dibuja como el negativo exacto de nuestro malestar colectivo: frente a la soledad, familia; frente a la fragmentación, lazos fuertes; frente la ansiedad, la calidez del hogar; frente a la desorientación, verdades trascendentes; frente a la inseguridad económica, división sexual del trabajo.

La felicidad nunca ha sido un estado subjetivo precultural, una emoción pura y universal que todo el mundo experimenta pasivamente. Como argumenta la teórica feminista Sara Ahmed, la felicidad es un dispositivo social que nos impulsa a tomar unas determinadas elecciones vitales en vez de otras: nos orienta y nos mueve hacia unos objetos concretos. En su libro *La promesa de la felicidad*, Ahmed se fija concretamente en cómo los nuevos discursos conservadores explotan la frustración y las condiciones precarias de vida, en especial de las mujeres, para rehabilitar el ideal patriarcal del ama de casa feliz, en el que la mujer se define por ser madre y esposa, cuyo bienestar depende de hacer feliz a los demás. Y esto es lo que vemos en la autoayuda neorrancia: una salida antiprogresista al desasosiego de muchos jóvenes que no pueden llevar una vida digna y autónoma, una promesa que no mejora su situación, pero les compensa con una ficción reconfortante.

No sorprende, entonces, que la caracterización de la felicidad que se destila de un libro como *Feria*, que parte de la experiencia de una familia manchega de clase trabajadora, no difiera cualitativamente del tipo de

felicidad familiar que encontramos en productos de autoayuda como *Happy Housewives*, de Darla Shine, cuyo público objetivo son mujeres estadounidenses de clase media-alta:

> Quedarte en casa dentro de una vivienda cálida y confortable, enfundada en tus pijamas y pantuflas de peluche, bebiendo café mientras tus bebés juegan en el suelo y tu maridito trabaja duro para pagar todo, eso no es desesperante. ¡Madura! ¡Basta de quejarte! ¡Date cuenta de lo afortunada que eres! [8]

PARA ACABAR CON LA NOSTALGIA (Y LOS DEBATES GENERACIONALES)

Con independencia del tipo de felicidad promocionada por esta serie de discursos, y de lo muy deseable que pueda ser la vida hogareña, ortodoxa y estable de la *trad girl*, hace falta algo más para que su promesa se convierta en un ideal movilizador, en una narrativa del yo que los individuos puedan hacer suya y aplicar en su día a día. La fantasía de felicidad familiar tiene la capacidad de animar a la acción, sí, pero esto no explica por qué estos objetos culturales resuenan tanto en el *mainstream*, por qué resultan tan accesibles, tienen tanta retención institucional y su retórica encaja con un sentir mayoritario. Como han demostrado los últimos ciclos electorales, desde Trump hasta Ayuso, un meme nunca es solo un meme, ya tenga forma de libro o de post de Reddit.

Al principio hemos enumerado muchas de las características formales de estos objetos culturales —uso de la primera persona del singular, analogías intergeneracionales, privilegio de la experiencia personal, etc.—, pero no hemos dado respuesta a por qué este tipo de discursos se han vuelto tan pegadizos. El filósofo marxista Fredric Jameson afirma que determinadas formas estéticas, junto con las plataformas políticas y los lemas a los que están vinculados, a veces son capaces de captar la imaginación de un grupo social más amplio. Pero para entender cómo lo consiguen, cree Jameson que no basta con atender a las contradicciones reales e históricas del momento en que esas formas estéticas triunfan, sino que es necesario

también atender a la visibilidad que dichas contradicciones tienen en ese escenario histórico concreto:

> [...] para alcanzar la representabilidad, el momento social o histórico debe de algún modo ofrecerse a sí mismo como una situación, permitir ser interpretado desde el punto de vista de causas y efectos, o de problemas y soluciones, de preguntas y de respuestas. Debe haber alcanzado un nivel de complejidad formal que parezca traer a primer plano un mal fundamental, y que tiente al teórico social a producir una visión general organizada en torno a un problema específico. [9]

Dicho de otro modo: para entender por qué prevalece una determinada forma estética, no basta con ofrecer datos macroeconómicos sobre la precariedad juvenil, el desempleo estructural, el aumento del precio de la vivienda, el aumento de la temperatura del planeta, la transformación del mercado de trabajo, el impacto de las plataformas digitales o el número de suicidios entre los menores de treinta años. Aunque afirmar aquí que no existe una relación de causa-efecto entre la infraestructura social y la cultura quizá resulte obvio y hasta naíf, no lo es tanto intentar determinar a través de qué filtro se simplifica la complejidad de nuestro presente.

Pero llegados a este punto, la respuesta a este interrogante parece evidente: la nostalgia. Ante el agotamiento estructural, y la imposibilidad de imaginar alternativas al capitalismo neoliberal —incluso alternativas conservadoras o autoritarias—, la nostalgia permite proyectar el pasado hacia el futuro: se aspira a conseguir lo que se siente que se tuvo. No me refiero aquí al uso eufemístico de la palabra nostalgia al hablar de «nostálgicos del franquismo», sino de un amplio abanico de afectos que va desde la morriña del *Yo fui a EGB* y los *remakes* de los ochenta hasta el retorno cíclico de los pantalones acampanados. Jameson llama «modo nostálgico» a este tipo de nostalgia, propia del capitalismo tardío, que no tiene un objeto concreto: ni un período histórico, ni un estilo (de moda o artístico), ni una tecnología en particular; lo que se desea es una manera de experimentar las cosas, la autenticidad y la calidez de la infancia.

Sin embargo, mientras que el modo nostálgico de enfrentarse al malestar puede estar generalizado (por ejemplo, desde la izquierda, Mark Fisher propone repensar la nostalgia como una forma de rescatar las potencialidades transformadoras del pasado y proyectarlas utópicamente hacia el futuro), lo que hace la autoayuda neorrancia es articular esta nostalgia para convertirla en un mandamiento regresivo, que intenta materializar un pasado que nunca existió, y que solo puede imponerse a partir de políticas esencialistas y excluyentes.

Por ello resulta tan importante entender que la cuestión formal no es un detalle menor del giro neorrancio. El espacio autobiográfico, donde la experiencia prima por encima del conocimiento teórico, resulta el medio estético ideal para una cultura entregada a la nostalgia. Si queremos combatir esta nueva ideología reaccionaria será imprescindible cuestionar las formas y abandonar el modo nostálgico, donde cualquier proyecto transformador tiene siempre las de perder. Podría pasarme páginas y páginas describiendo la angustia económica de mis padres y lo frustrante de intentar ganarse la vida con la venta ambulante, pero ese relato nunca podrá rivalizar con la romantización de la feria, los veranos en familia y los momentos de intimidad con los hermanos; no podrá convertirse en un meme ideológico, ni en un producto de autoayuda porque no sintoniza del mismo modo con la mirada nostálgica.

El problema, por lo tanto, no es dirimir si sentimos envidia de la vida que tenían nuestros padres a nuestra edad, sino acabar con un debate que parte de la primera persona del singular y nos arrastra a la infancia, estableciendo un marco comparativo falaz que limita el debate a la fantasía de la felicidad familiar. Desmontar esa estructura discursiva es el primer paso para disputar las bases estéticas de la autoayuda neorrancia: solo así podremos empezar a revertir el repliegue hacia lo privado, lo biológico y lo trascendente.

La nostalgia *queer* no existe

Rubén Serrano

La nostalgia *queer* no existe. Para nosotras, las viciosas, los bujarras, las tortilleras, los travelos y cualquier otra persona que se salga de la norma sexual y de género, cualquier tiempo pasado nunca fue mejor. No queremos volver atrás. No lo añoramos. Retroceder significa dolor, silencio, miedo y vergüenza, pero también insultos, golpes, señalamiento por no cumplir con la heterosexualidad y armarios impuestos. Aunque todo esto sigue sucediendo en la actualidad a diferentes grados y a diferentes escalas que cuando teníamos seis o trece años, canonizar nuestro pasado tendría un punto de masoquismo. A las disidentes, la vida se nos frenó en seco y empezamos a vivirla más tarde. Para nosotras, idealizar las décadas de los ochenta y de los noventa en las que vivimos nuestras infancias y adolescencias no es posible. [1]

Si no hay nostalgia *queer*, [2] entendiendo la nostalgia como el sentimiento de echar de menos nuestros años vividos y la melancolía que provoca ese recuerdo, es porque nuestro pasado como hombres gais, mujeres lesbianas, personas bi, trans y no binaries está marcado por experiencias que no queremos revivir. No tenemos nada, o muy poco, que extrañar de aquellos tiempos. De hecho, invertimos gran parte de aquella época invocando una vida más llevadera, más libre. Nuestro pasado no fue mejor que nuestro presente ni será mejor que nuestro futuro.

En la mayoría de nuestras casas no se mencionaba nada sobre nuestra realidad, o al menos nada positivo. También había un silencio absoluto al

respecto en el instituto, en las escuelas, en los parques, pabellones y casas de cultura. Nadie nos hablaba de «eso» y si alguien lo hacía era de forma despectiva. Ser gay, lesbiana, bisexual y trans en aquella época seguía siendo un tabú en cierto modo. España acababa de salir de una dictadura que nos persiguió legalmente durante décadas; ser nosotras aún no era una opción viable y, muchos menos, era viable ser visibles. [3] Durante aquellos años no había ninguna legislación en materia LGTBI+. Estábamos en el limbo y, a la vez, todo estaba empezando a articularse. Nuestra preocupación era coleccionar tazos y quedar después de clase en algún descampado a jugar, mientras se estaban creando y consolidando las primeras asociaciones, que se organizaron para reclamar los derechos que hoy disfrutamos. Nosotras, pequeñas y adolescentes, sentíamos que teníamos que vivir calladas para siempre con tal de no molestar y evitar una avalancha de rechazo, mientras que las que considerábamos mayores estaban saliendo de esos mismos márgenes para conquistar lo que también es nuestro.

Con suerte, hace treinta y cuarenta años tenías entre dos y seis canales sintonizados en la televisión y habitualmente cuando aparecía una persona homosexual, bisexual o trans era para reírse de ella. A través de la pantalla vimos algunos retratos libres de estigma y prejuicios sobre nuestra realidad, pero también crecimos viendo burlas y chistes sobre nosotras como algo cotidiano. Si eras un adolescente al que le daban empujones en clase por sus maneras, que no sentía apoyo en casa y que no recibía ningún *input* positivo sobre su vida, es comprensible que quisieras huir del relato del espectáculo y del divertimento que te ofrecían los medios en bandeja. Solo nos quedaba la imaginación ante la escasez de historias y, en concreto, de historias positivas sobre nuestras vidas. Si creces sin referentes, creces sin esperanza, desubicado y con un sentimiento de vacío inmenso.

Por supuesto que en nuestra adolescencia había creaciones culturales que nos mostraban, pero muchos de nosotros no teníamos acceso a ellas. En la

radio del comedor de mi casa sonaban «Mujer contra mujer» y «A quién le importa», pero ni todos vimos las películas de Almodóvar ni a todos nos habían hablado de las novelas de Esther Tusquets y Eduardo Mendicutti. Es más, ni siquiera teníamos libros sobre nosotras en las bibliotecas de nuestros pueblos. Llegamos a ese material con el paso del tiempo y llegamos quienes pudimos. Con catorce años no tienes dinero y dependes de tus padres y, si a esa edad ya te han hecho creer que ser marica es una vergüenza, ¿cómo les vas a decir que te consigan la revista *Zero* o *Shangay*? Y, en el caso de que tuvieras dinero ahorrado de las pagas que te podían dar, o bien esas revistas no llegaban a tu pueblo o, en el caso de que así fuera, no se te ocurría ir al quiosco del barrio a compararla porque entonces ya te estabas descubriendo y quedabas marcado. Pero, es más, si eras una mujer lesbiana o bisexual o una persona trans, aquellas revistas tampoco te servían de mucho.

Por aquella época había locales de ambiente, pero eso era en las grandes capitales. Si vivías en un pequeño municipio, esos espacios podían quedar muy lejos y, si además eras un adolescente, ir era impensable. ¿Qué espacios tenía entonces un mariquita de pueblo o una tortillera de barrio para encontrar iguales? ¿Y una persona trans? ¿Qué comunidad podíamos crear cuando lo que teníamos a nuestro alrededor era a la vez el silencio y la risa más atronadoras?

Muchas de nosotras no tuvimos un entorno social amable para salir del armario. Si ya hacían chistes porque se te notaba la pluma con doce años y no conocías a nadie más como tú, ¿cómo ibas a decirlo abiertamente? ¿Cómo ibas a decir abiertamente que, en efecto, eres un bicho raro? Muchas lo contamos con el paso del tiempo y solo a personas que caben en los dedos de una mano. La primera vez que le dije a alguien que era gay fue a una amiga cuando tenía quince años. Solo lo sabía ella. Era como nuestro «secreto». Con los años esa información se la di a tres amigas más y a mi madre se lo compartí con la década de 2010 ya bien entrada. En ese sentido,

el contexto es importante. No es lo mismo nacer, crecer y vivir en una familia y en un ambiente progresista, que te puede llevar a aceptarte y quererte antes, que habitar un espacio conservador y ultracatólico donde todavía se escucha un «con Franco se vivía mejor» en alguna cena. Por eso, no se puede sentenciar que el tiempo pasado era todo color de rosa. Quizá lo fuera para unos pocos, pero no para otros.

El argumento central del discurso de la nostalgia sostiene que hagamos nuestras maletas y salgamos de la ciudad para regresar a nuestros pueblos y barrios. Sin embargo, el maricón, la bollera y todes les que conforman la disidencia sexual y de género conocen a la perfección cómo funcionan ambos lugares y saben, por tanto, que no son acogedores con todo el mundo. Hay que abrazar lo rural, por supuesto, pero sin mitificarlo, porque allí hay violencias que muchas personas hemos sufrido y que no se pueden ignorar ni infravalorar.

Nuestras infancias y adolescencias en pueblos y barrios no fueron fáciles. En las comunidades más pequeñas las conexiones entre sus habitantes se establecen muy rápido, se mantienen invisibles pero sostenidas en el tiempo y quedan expuestas en la plaza pública. Allí todos se conocen entre todos. Como en una red, todos saben quién es quién, quién hace qué, quién vive con quién y quién se relaciona con quién. Pase lo que pase, se te conocerá por ser «el hijo de Carmen la del quinto», «la nieta de Serrano» o «la mujer que sale con el hermano del carpintero». De esa manera, comienza una categorización que se refuerza con otros detalles personales. Consecuentemente, tu profesión, tu estado civil y también tu orientación sexual, tu identidad de género y tu expresión de género pasan a convertirse en tu identidad pública, lo que provoca que puedas escuchar un «esta es la panadera» o «el barrendero», «los gemelos», «el adoptado», «la divorciada», «el negro», «la colombiana», «el moro», «el maricón», «la bollera», «el transexual». Así, este identitarismo da pie a un señalamiento que te transforma colectivamente en, por ejemplo, «el maricón del pueblo».

Es justamente esta combinación de red e identitarismo la que convierte nuestros pueblos y barrios en espacios de control constante por parte de nuestros propios vecinos. El filósofo francés Michel Foucault expuso que vivimos en una sociedad panóptica donde estamos permanente vigilados. Todos estamos pendientes de todos. Así, cualquier comportamiento que se salga de lo que consideramos normal, bueno o correcto es castigado, penalizado y disciplinado. Siguiendo esta idea, barrios y pueblos devienen una auténtica prisión para toda persona que se salga del canon patriarcal, cis, [4] heterosexual, blanco, de clase acomodada, cristiano y eurocéntrico que rige nuestra sociedad. Allí estamos constantemente vigilados. Los susurros a tu espalda o los «machorra» y «travelo» desde un coche desconocido son como un silbato que nos marca la falta grave que estamos cometiendo con nuestra aberrante existencia.

Sexilio: marcharse del pueblo y del barrio

La heterosexualidad, patriarcal y binaria, marca qué es ser un hombre y qué es ser una mujer, cómo debes estar en el mundo si eres un hombre y si eres una mujer y cómo debe ser tu deseo si eres hombre y si eres una mujer. El sistema heterosexual [5] siempre está vigilante para controlar quién lo cumple y quién no, y desafiarlo se paga muy caro. Es él, por tanto, el origen de la violencia contra las personas LGTBI+. Desde pequeñas recibimos el mensaje de que nuestra pulsión sexual, quiénes somos y nuestra pluma es algo negativo, indeseable, asqueroso, atroz y una traición a nuestra sociedad. Es a partir de nuestra infancia y en nuestra adolescencia cuando recibimos violencia en múltiples formas por desviarnos de la heteronorma: insultos en medio de clase, empujones en los pasillos, miradas inquisitorias en la tienda de la esquina, presión familiar, el «qué chico de tu clase te gusta», el «a ver si te sale una novia», palizas en tu portal, burlas mientras paseas con tus amigos, risas que se te meten dentro y otros tipos de

humillación. Por eso muchas de nosotras no idealizamos el entorno rural: allí vivimos en el silencio, calladas y anuladas, para poder sobrevivir.

A causa de todas estas heridas, muchas personas LGTBI+ crecen pensando en el día en el que se puedan ir. Este fenómeno se conoce como sexilio: la marcha de tu lugar de origen, generalmente de tu pueblo, barrio o comunidad (por tanto, una migración), hacia una gran ciudad, debido a que en aquel punto de partida no puedes vivir con total libertad tu orientación sexual —que es diferente a la hetero— o tu identidad de género —que rompe con el binarismo hombre/mujer y el sistema cisexual—. En el caso español, la ruta es clara: del medio rural a capitales como Madrid, Barcelona o Valencia. [6]

Uno de los principales objetivos que las personas LGTBI+ persiguen con el sexilio es la búsqueda del anonimato, aquello que no tienen ni en pueblos ni en barrios. Quienes marchan pretenden huir del control, de la vigilancia, de la mirada ajena, de los cuchicheos, del panóptico. En su estudio «De "marica del poble" a la gran ciutat: una aproximació al sexili», [7] el investigador Bernat Aragó analiza los factores que impulsan esta salida, aparte de la necesidad de querer pasar desapercibido. Entre ellos destaca la falta de referentes y la invisibilidad de diversidad en los lugares pequeños, la sensación de soledad en los pueblos, la idea de comunidad y más espacios de encuentro en las ciudades y también escapar de la exigencia social de cumplir lo que se espera de nosotros.

No obstante, del pueblo y del barrio no se van todos. Se marchan quienes pueden porque tienen la seguridad económica para hacer las maletas: bien porque su familia tiene una segunda residencia en Sant Gervasi, bien porque ha podido ahorrar durante años o bien porque sus tíos le pueden pagar un piso en Malasaña. Ante todo, el sexilio es un éxodo para romper con el señalamiento que sufrimos en el pueblo y una fuga para conocernos, descubrirnos, aceptarnos y darnos el espacio para amarnos que nunca tuvimos. Si vemos en la salida un nuevo inicio, es porque necesitamos

construir un futuro mejor y correr hacia él con todas nuestras fuerzas. Tenemos derecho a una segunda oportunidad y a pasar página; y ese adiós es un nuevo comienzo para reconciliarnos con la infancia y la adolescencia que nos robaron a golpes, risas, rechazos y que no pudimos vivir en su plenitud. Queremos tener la capacidad y la posibilidad de inventar nuestra propia vida, de crearnos a nosotros, nosotras, nosotres mismes y de fundar todo aquello que se nos negó desde el principio. Por eso irte a otra ciudad lejos de tu familia para follar no es ninguna tontería, porque el sexilio también es sexual. Por eso irte a otro lugar para conocer a más gente como tú no es ninguna tontería, porque el sexilio va de encontrar iguales y a nuestra familia escogida.

Tal y como explica el catedrático Jack Halberstam en *El arte queer del fracaso,* [8] tenemos que estudiar los fallos para cuestionar lo que entendemos como éxito. Que nadie se equivoque. Marcharse del pueblo no es una derrota, sino que es una respuesta al verdadero fracaso de la sociedad heteronormativa en la que vivimos: no cumplir con la idea de hombres y mujeres «de verdad». Lo que concebimos como triunfo es ser hombres y mujeres heterosexuales, cis, con un rol de género determinado y normativos (palabra extrapolable a ser blancos, delgados, sin ninguna diversidad funcional o enfermedad). No obstante, en este modelo de éxito tan solo encajan unos pocos, mientras que son muchos los que terminan expulsados. Ante este fracaso, dejamos de intentar ceñirnos a este molde para crearnos uno. No cabe duda de que la huida *queer* del pueblo es un arte propio, nuestro; como también lo es la resistencia *queer* rural.

No podemos juzgar a las personas que deciden irse. Salir es tan legítimo como quedarse o como volver. Cada uno, una, une hace lo que necesita cuando lo necesita porque no siempre tenemos fuerza para llevar la bandera arcoíris en lo alto. Lo hacemos lo mejor que podemos. Bastante tenemos con cargar con los golpes como para cargar también con la responsabilidad de nuestra marcha. Poco a poco.

Con la salida se puede esperar un regreso. O quizá no. Hay personas que deciden no volver porque eso significa retornar a un espacio de dolor, mirar de frente el pasado, avivar recuerdos y reencontrarse con los agresores que aún siguen ahí y que ahora podrían ocupar lugares de poder. La vuelta es posible, pero para que suceda tienen que producirse varias condiciones: estar preparado para esa reconciliación, que ahora sea la ciudad la que te eche (alquileres inasumibles, trabajos precarios mal pagados, contaminación, falta de vínculos) o que por fin hayas abrazado tu diferencia y, desde esa posición, puedas relacionarte mejor con el pueblo y residir en él como antes no pudiste.

Todo esto no puede llevar a una estigmatización del medio rural. Ni el pueblo es sinónimo de retroceso y búnker arcaico ni la ciudad es sinónimo de prosperidad y avance.[9] El pueblo y el barrio también nos acogen y vivimos allí de forma feliz y plena. Quedarse no es un reto, porque no todo el mundo tiene opción de decidir. Quedarse simplemente es una realidad. Quienes permanecen son quienes crean espacios seguros y de encuentro como asociaciones o entidades que, además de tener una función activista y social, articulan nuestra visibilidad en este entorno. Desde allí se están construyendo hogares *queer* como el Festival Agrocuir da Ulloa, en Monterroso (Lugo); la Fiesta de Los Palomos de Badajoz; Orgull Vallenc, en Valls (Tarragona); EACEC, en Guadalajara, Diversas LGBTI*, en Tenerife; Marea Arcoíris, en La Rioja; Pasaje Begoña, en Torremolinos (Málaga), y un largo etcétera.

Las personas LGTBI+ no existimos solo en la ciudad, no somos un fenómeno urbano. Nuestras vidas habitan y han habitado siempre los pueblos y los barrios. En estas zonas es donde tenemos que okupar los espacios que la heterosexualidad obligatoria[10] cree exclusivamente suyos, pero que también nos pertenecen, como pasear por la calle con toda nuestra pluma bien arriba, besarnos a cinco metros de la iglesia o trabajar en el bar. También tenemos que poder habitar la vida de la misma forma tranquila,

plácida y neutra que una persona cis y heterosexual. Nadie arma un revuelo si un chico y una chica se morrean en la plaza del barrio, pero si lo hacen dos chicos o dos chicas todavía se giran cabezas, suenan chistidos y se oyen amenazas.

Progreso y nostalgia

Dicho esto, ¿a quién le funciona entonces la nostalgia? Este relato de melancolía por el pasado viene firmado por un grupo muy reducido de la sociedad que, en mayor o menor medida, vive en el privilegio. Si eres mujer, persona LGTBI+, racializada, migrante o con diversidad funcional, el discurso de la añoranza se cae a pedazos cuando empiezas a rascar. Generalizar que antes estábamos mejor a partir de una vivencia personal y cómoda sin tener en cuenta las demás realidades nos aleja de la transformación social y nos acerca a una reacción en la que pierden, aún más, las vidas más vulnerables. No es posible hacer política desde la anécdota.

A grandes rasgos, el discurso de la nostalgia sostiene que todo aquello que se supone que nos garantizaría un futuro mejor (formar parte activa de un mercado global, unirnos al proyecto europeo o apostar por la construcción de viviendas en cada rincón del país) nos ha traído un presente lleno de precariedad y con escasas perspectivas de mejora. Argumentan entonces que esa «prosperidad prometida» se ha convertido en un «progreso a medio hacer» e, incluso, en un «progreso fallido». Si bien estos planteamientos suenan seductores y certeros, hay un reduccionismo en ellos que le quita complejidad al problema.

Una característica del relato de la nostalgia es atacar resultados simbólicos y anecdóticos de ese «progreso a medio hacer», en lugar de apuntar a la causa real que nos impide avanzar y que subyuga nuestras vidas. Los melancólicos ridiculizan que ahora se utilice la «e» para referirse

a las personas no binaries, cuando en verdad es un avance que demuestra que hemos destruido armarios; ridiculizan que nos vayamos de Erasmus, cuando en verdad es un avance que los jóvenes obreros tengamos la opción de formarnos en universidades que no tuvieron nuestros padres; ridiculizan que haya hombres heterosexuales que se pintan las uñas, cuando en verdad es una apertura que este hecho no sea exclusivamente un marcaje de género y una cosa «de chicas»; y ridiculizan que paguemos una o dos o tres plataformas de *streaming*, cuando en verdad es una puerta para que niños y adolescentes pueden verse representados en series y películas con personajes abiertamente LGTBI+, algo que nunca tuvimos los que llegamos al mundo antes que ellos. La nostalgia carga contra estas puntas de iceberg, ignorando el avance que hay por debajo, para criticar que el progreso nos ha traído frutos inútiles en lugar de bienestar real. Sin embargo, estos resultados ni son un fraude ni son indignos. No podemos menospreciarlos, puesto que son un síntoma de que sí ha habido una mejora respecto a otras épocas. Otra cosa es que los nostálgicos no les den importancia.

Al cuestionar lo simbólico y lo anecdótico, lo que hace la nostalgia es responsabilizar al individuo del «progreso a medias» cuando la responsabilidad es estructural. La añoranza nos culpa por ir de festivales, por viajar a Malta en verano o por tener Netflix cuando esto es nuestro diazepam para hacer frente a nuestro día a día. Hay que ir a la raíz para buscar soluciones en vez de hacer comedia del placebo que usamos ante un malestar evidente.

Retomando la idea sobre qué consideramos éxito y qué consideramos fracaso, la derrota del «progreso a medio hacer» radica en que muchos jóvenes no tienen un trabajo a pesar de sus incontables títulos y esfuerzos, que no pueden pagarse el alquiler, que nos estamos cargando el planeta, que dejamos a personas morir en el mar, que las eléctricas se lucran con un bien básico o que la política voraz de empresas nos convierte en esclavos explotados a cambio de un sueldo irrisorio, muchas veces sin contrato. Este

es el problema real, no que tu vecino italiano universitario haga fiestas en casa cada sábado o que la ministra de Igualdad, Irene Montero, diga «todes».

Digan lo que digan los nostálgicos, es incuestionable que en España sí ha habido un progreso y que ese «progreso a medias» ha traído ganancias, aparte de deterioros. La realidad de las personas LGTBI+ es una evidencia clara: estamos mucho mejor que en los años ochenta y noventa. Las palizas siguen y los insultos y el acoso escolar y los suicidios y las bromas en algunos programas de televisión y los asesinatos como el de Samuel Luiz y el de Paloma Barreto,[11] pero en los últimos diecisiete años hemos conseguido que se aprueben leyes que por fin garantizan y blindan nuestros derechos; como la del matrimonio igualitario y la adopción homoparental, normativas autonómicas que nos han dado herramientas para combatir la discriminación que sufrimos, y estamos a la espera de que entren en vigor a nivel estatal las tan esperadas Ley Trans y Ley de Igualdad LGTBI. Estos dos textos harán que las personas trans dejen de ser tratadas como enfermas en España, se prohibirán las terapias de conversión y también las operaciones a bebés intersexuales que no sean necesarias. Estamos ganando en derechos humanos.[12]

Además de implantar este marco legal hasta ahora inexistente, hemos logrado más visibilidad y referentes. Cada vez hay más personas LGTBI+ ocupando posiciones de liderazgo y de poder en lugares como la política, estamos contando nuestras propias historias en el cine, la televisión y la literatura y hemos perdido el miedo a denunciar públicamente las agresiones que vivimos. Del mismo modo, hoy los jóvenes LGTBI+ tienen más herramientas para encontrarse y crear su comunidad. Gracias a internet y plataformas como YouTube, TikTok e Instagram, muchos han encontrado un espacio seguro para ponerse en contacto, dar con iguales y empezar a mostrarse al mundo de la forma en la que siempre han querido hacerlo. Hemos cogido fuerza. Hemos dejado de ser un tabú.

Gracias a esta mayor exposición y a las posibilidades de la tecnología entre otros factores, este avance en materia LGTBI+ también se ha trasladado a nuestros pueblos y a nuestros barrios. Cada vez vemos a las nuevas generaciones hablar, comunicar y expresar su identidad de género u orientación sexual sin vergüenza y sin prejuicios. Esta apertura la hemos conseguido gracias al trabajo bien hecho que hemos realizado estos últimos años y hará que las infancias y las adolescencias sean más habitables de lo que fueron las nuestras. Qué envidia más sana que los jóvenes de hoy tengan aquello con lo que muchos de nosotros soñamos y qué victoria que no pierdan ni un segundo de su existencia. Qué buena es esta porción de la prosperidad, aunque para los melancólicos sea invisible.

Todo esto forma parte fundamental de la prosperidad: conseguir nuestros propios derechos y alcanzar de una vez aquello que debería ser básico en cualquier democracia. Asimismo, tenemos que ser conscientes de que esta no es una conquista terminada. El progreso lo seguimos construyendo a base de antifascismo, ecologismo, feminismo, antirracismo, diversidad sexual y de género, derechos humanos, derechos laborales y una defensa férrea de la igualdad entre ciudadanos a todos los niveles. Quienes habitamos la disidencia también queremos la estabilidad que tuvieron nuestros padres, una vivienda digna, unos salarios decentes y un futuro esperanzador, sí, pero no a costa de cancelar y perder las garantías y libertades por las que tanto hemos peleado. No queremos que las personas LGTBI+ de hoy y de mañana tengan la infancia y la adolescencia que nosotras tuvimos, queremos que las suyas sean mucho mejores.

Lo que siempre ha caracterizado las vidas disidentes es y seguirá siendo la resistencia. No tenemos nostalgia marica, ni bollera, ni bisexual, ni trans, ni *queer* porque durante nuestro pasado estuvimos ocupados aguantando embestidas. Nuestra añoranza sería la supervivencia y la supervivencia como proyecto vital no es sostenible. Una vez escuché explicar a Noemí López Trujillo, periodista feminista y autora de *El vientre vacío*, que si

vivimos en una sociedad progresiva entonces nuestras vidas tienen que ir siempre a mejor. Para que eso sea así no podemos volver atrás. El futuro se hace mirando hacia el futuro, no hacia el pasado. No podemos construir nuestro porvenir desde la nostalgia por tiempos caducos.

Madonas en sepia: nostalgia y maternidades reaccionarias

Mar García Puig

> Me siento tan feliz y llena de alegría, de ideas y de amor. Seré una madre maravillosa y no echaré nada de menos.
>
> SYLVIA PLATH, carta a su madre,
> 7 de noviembre de 1962 [1]

> Parece como si hubiese perdido toda identidad bajo la avalancha de decisiones y responsabilidades a que me he visto sometida durante estos últimos seis meses, con los niños exigiendo constante atención.
>
> SYLVIA PLATH, carta a su madre,
> 16 de enero de 1963 [2]

Cestas de mimbre repletas de florecillas blancas, madres en vestidos largos y vaporosos de tonos ocres, candelabros apostados sobre repisas de ventanas que miran a un campo verde brillante y bebés con capota y faldones de encaje que juguetean sobre sábanas blancas e impolutas. Estas son las imágenes cotidianas que muestran una serie de madres en Instagram, *momfluencers* cuya popularidad se ha multiplicado desde el inicio de la pandemia y que construyen a través de sus cuentas paraísos domésticos con una cuidada estética victoriana y un entorno rural de

ensueño. Todas sus imágenes rezuman nostalgia por una época que se reivindica como más simple, con lazos familiares más estrechos, en la que parece que el tiempo se detuviera para cuidar cada mínimo detalle. En medio de las estrecheces económicas surgidas o acentuadas por la pandemia, la soledad del confinamiento y el alud de responsabilidades maternas en momentos difíciles, la tentación de abandonarse a esta maternidad idealizada es persistente.

«Sentimos nostalgia por formas de vida más antiguas y simples [...] caseras, hechas a mano, saboreadas lentamente. No podemos detener el auge de la tecnología y de lo que muchos consideran progreso, pero sí podemos elegir vivir de otra manera —afirma Hadas Knox (@hadas.knox), escritora e instagramer afincada en una granja restaurada del siglo XIX en el estado de Nueva York—. Creo que hay mucha libertad en la nostalgia y en celebrar un tiempo en que nuestras vidas se basaban en la familia, la naturaleza, el movimiento y la conexión auténtica, un tiempo en el que la vida era más humana. Quiero transmitir la idea de que podemos elegir más de todo esto también ahora.»[3] Por su parte, Jamie Beck (@jamiebeck.co), desde su cuenta con más de 350.000 seguidores, exalta «las rosas de mayo y el aroma de la madreselva, el sabor de un helado en un día cálido, un pícnic con mi bebé y los descubrimientos que ella trae cada nuevo día a nuestras vidas».[4] Esta fotógrafa neoyorquina se mudó a la campiña de la Provenza francesa en busca de autenticidad, y desde allí produce arte inspirado en otros tiempos.

Esta nueva moda podría ser inofensiva, yo misma he pasado tiempo buceando en las imágenes que ofrece y regodeándome en su cursilería escapista. Pero en este mismo placer evocador existe una pulsión de regreso al ángel del hogar victoriano que ya rezuma desde hace tiempo en el ambiente. A través de la lente de la nostalgia, estas cuentas nos traen viejos corsés que creíamos desalojados de nuestros armarios. Y lo hacen sobre todo desde la omisión. No hay conflicto en la cotidianeidad que nos

presentan, no hay cansancio, no hay ambivalencia ninguna. Nos ha llevado muchos años empezar a hablar de toda esa realidad que rodea la maternidad, y omitirla ahora no parece la mejor manera de hacer justicia a esas madres que tuvieron que silenciarla y a las madres que luchan aún hoy con la culpa que socialmente se asocia a esos sentimientos. Pero esta omisión es aún más significativa cuando tenemos en cuenta cuál era la realidad de las madres en los tiempos que pretenden revivir, porque supone una especie de reescritura de la historia que vuelve a ningunear a las que nos precedieron y nos desposee de su legado.

Un cuento de terror materno

En 1892, la escritora Charlotte Perkins Gilman publicó el relato *El papel pintado amarillo*. Es un cuento autobiográfico que recorre al género gótico para mostrar el ambiente opresivo de la maternidad decimonónica. La protagonista, una mujer con inquietudes intelectuales, acaba de dar a luz. Aquejada de un agotamiento de tipo nervioso, que muy probablemente recibiría hoy el diagnóstico de depresión posparto, es encerrada en una habitación en la casa de campo a la que se ha trasladado su familia para que se reponga mediante el descanso. Las paredes de la habitación están cubiertas de un papel amarillo ya algo ajado, cuya cenefa de trazas florales y volutas obsesiona a la mujer. Pronto empiezan los delirios de la protagonista en torno a ese papel, y descubre en sus dibujos una extraña figura, provocativa y amorfa. Según pasan los días, y mientras se manifiesta la incapacidad de la protagonista para cuidar al bebé y la inquietud que le produce su sola presencia, la figura del papel se convierte en una mujer atrapada tras unas rejas, «una mujer que se encorva y se arrastra por todos los lados». [5] El papel pintado se va adueñando de la casa, su olor impregna todas las habitaciones y empiezan a aparecer turbadoras manchas amarillas en la ropa. Finalmente, en un arrebato de locura, y ante los ojos atónitos de

su marido y su cuñada Jane, una noche clara la protagonista arranca el papel brutalmente con sus manos, y la mujer atrapada sale arrastrándose por la ventana. La protagonista se convierte en esa mujer recién liberada y solo entonces consigue escapar de su infierno: «Por fin he salido, muy a tu pesar y al de Jane. Y he arrancado la mayor parte del papel, con lo que ¡no podréis mandarme otra vez adentro!», [6] le grita a su esposo. Se asoma a la ventana y ve a muchas mujeres arrastrándose: «Me pregunto si todas ellas han salido de ese papel como hice yo». [7]

Fue en la era victoriana, en la que creció Charlotte Perkins Gilman, cuando surgió la «cultura de las dos esferas», que consolidó el paradigma del hombre en el trabajo y la mujer en casa, y fue en esa época también cuando se fraguaron los estereotipos de la buena madre como la mujer abnegada que está siempre en casa a disposición de su familia y que es además inmensamente feliz al hacerlo. [8] El ideal del «ángel del hogar» mitificó el instinto maternal y convirtió la maternidad en la pieza principal de la identidad femenina. En la privacidad del hogar y de la vida familiar, el ángel debía crear un espacio de bondad aislado de una esfera pública moralmente sospechosa. Las mujeres que como Gilman no eran capaces de someterse a ese dictado, o simplemente no sentían la felicidad prometida cuando lo hacían, se venían abajo. Son pocas las que como Gilman pudieron contarlo, pero los historiales médicos dejaron buena cuenta de ello. Fue en el siglo XIX cuando empezaron a diagnosticarse de forma generalizada los problemas de salud mental relacionados con la maternidad. En su mayoría, estas mujeres fueron tratadas de forma médica y con ingresos psiquiátricos más o menos prolongados, y las raíces sociales de este mal quedaron sepultadas por todos los estudios científicos que se escribieron al respecto.

Toda esta nostalgia hacia un pasado más puro y simple refuerza esos principios morales, como una ola que toma nueva fuerza. Pero es que además trampea las condiciones materiales de una sociedad clasista y

despiadada como fue la victoriana. Al fin y al cabo, Gilman fue una privilegiada. La gran mayoría de las madres vivía en la miseria, hacinadas, rodeadas de polución, suciedad e insalubridad. Lejos de pasear a sus hijos por entornos idílicos, las madres victorianas urbanas lo hacían entre excrementos de caballos, desperdicios de los mataderos y pozos ciegos saturados que convertían muchas calles en fangosos riachuelos malolientes. En el Manchester de 1911, por ejemplo, dos tercios de la población trabajadora vivía en casas que no disponían de retrete. Dudo mucho que esta sea la simpleza a la que quieren volver estas madres acomodadas. Pero no es justo culpar a la siempre denostada ciudad, la vida rural no era mucho mejor: la sobrepoblación rural y la progresiva proletarización del trabajo agrícola produjo condiciones materiales en los pueblos ingleses que tampoco hoy serían deseables por ninguna de nosotras. [9]

Estas cuentas de Instagram son una viva muestra de lo que la socióloga feminista Angela McRobbie llama la «intensificación neoliberal de lo materno»: esas madres de clase media, que irradian una imagen de perfección, igual que la tradicional vida familiar que han elegido. [10] En un momento en el que el feminismo golpea fuerte en la cultura política y la sociedad civil, y con más o menos suerte plantea desde una posición de poder el cuestionamiento de los roles maternos, imágenes como esta dictan de nuevo las normas de qué debe sentir una madre, esta vez bajo los mandatos de la realización personal y lo aspiracional, y qué castigos, y también autocastigos, le esperan si no lo hace.

En su posfacio «Por qué escribí *El papel pintado amarillo*», Gilman afirma que lo hizo para ayudar a otras mujeres que pudieran pasar por una experiencia similar. Y creo que no me equivoco si afirmo que así ha sido en muchos casos. *El papel pintado amarillo* fue recuperado en los años setenta del siglo XX por las académicas feministas. En 1996 se reeditó y se convirtió en el libro más vendido de la mítica editorial estadounidense Feminist Press, y hoy en día es ya un clásico ampliamente estudiado y

leído. Ante la culpa que provoca en muchas madres unas frustraciones y miedos alejados del ideal materno que se les ha vendido, las mujeres que se arrastran liberadas del papel pueden convertirse en una especie de comunidad que las acompañe. Porque las rejas que apresaban a estas mujeres no dejan de estar presentes hoy, porque el ángel del hogar sigue retumbando a su manera en las conciencias de las madres, y porque, en una pirueta sumamente peligrosa, se ha puesto en boga la defensa explícita por parte de mujeres de esos mismos principios que postraron a Gilman en la cama.

El siglo XX se denominó el «siglo del niño», por el interés y esfuerzo que se puso en su bienestar y en la definición y defensa de sus derechos. Lo que fue un paso inmenso en favor del progreso y la justicia conllevó también una fiscalización de la madre que persiste hasta nuestros días, una fiscalización de sesgo sexista y, en muchos aspectos, dictada por el mercado, y que esta vez no se disfrazó de moralidad sino de ciencia. Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, la nueva realidad socioeconómica y política requería de un regreso al hogar de las mujeres, que empezaban a gozar de ciertas libertades. Para ello, todo el poder, incluido el científico, se alió para seguir creando modelos de buena madre. Y curiosamente, estos no distaban mucho del ideal victoriano. La teoría del apego del psicólogo inglés John Bowlby y los efectos de la privación materna que definió justo en ese momento, forman la piedra angular de la ideología materna actual. En los últimos años, estas teorías han sido reivindicadas fervientemente por un amplio espectro de la sociedad, incluidos colectivos de madres. En gran parte, esto se debe a una reacción a ese feminismo que promulgó la realización laboral como única vía de liberación para la mujer, que incluso denostó la maternidad y dejó huérfanas a tantas mujeres que eligieron conscientemente y que no compraron la idea del sacrificio por una carrera profesional. Pero frente a esa imposición de una forma de ser mujer exclusiva, determinadas reivindicaciones de modelos de crianza a menudo

traen consigo también la imposición de una única vía de ser madre, y una vuelta a marcos esencialistas que giran de nuevo su mirada a la biología para justificar el puesto de las mujeres en la sociedad.

No es mi intención juzgar este tipo de teorías al completo, tampoco a las madres que se basan en ella en su día a día, sino mostrar cómo parte de sus afirmaciones, supuestamente basadas en estudios científicos, no dejan de ser continuistas con un modo de subordinar a la mujer a una identidad y castigarla con la culpa si decide apartarse de ella. Para Bowlby y sus discípulos, una madre no solo debe ser la compañera constante de su hijo, sino que también debe encontrar su total realización en ello. Si no lo hace, todo el ejercicio es inútil. La salud mental de un niño requiere «una relación cálida, íntima y continua con su madre [...] en la que ambos encuentren satisfacción y disfrute». [11] Además, «la madre necesita sentir una expansión de su propia personalidad en la personalidad del niño»; [12] y «los cambios en la figura materna pueden tener efectos muy perniciosos y producir el desarrollo de un carácter psicopático carente de afecto y tendente a la conducta juvenil persistente». [13]

En todo ello subyace una imagen, la de la díada madre-criatura, la misma que planea sobre nuestra historia en forma de madona, plácida y entregada. Esta imagen de María en un momento de gozo íntimo, con un niño en brazos sereno, sin llanto, sin movimiento, es tan poco frecuente en la vida cotidiana de una madre como obligatoria en una sociedad que, aunque se crea despegada de los mitos religiosos, sigue basándose en el de la Virgen para construir el tópico de la madre abnegada perfecta. Y de allí parecen borrarse, o al menos quedar en segundo plano, otros agentes que puedan participar en la crianza, las familias, las comunidades de las que una decida formar parte, y cualquier otra forma de entender o de vivir la maternidad. Esa díada es la que aparece, inmaculada, en el texto «La patria y la teta», de Ana Iris Simón:

> La teta es la socialización primera y la revelación primigenia de que casi nunca hay salida individual a los problemas ni alegría posible si no hay un otro con quien celebrar. No es solo nutricia, sino que representa también la cura frente al dolor, el descanso cuando hay sueño, los cuidados en situaciones de necesidad [...] También es mi pecho para él la pertenencia frente a los rostros desconocidos que le rodean a veces, también representa lo recogido frente al vasto mundo al que ha llegado y que tantea curiosamente con brazos y piernas o el cobijo frente a los ruidos que escucha por vez primera. [14]

En este párrafo se combinan la belleza y la esperanza de toda nueva madre con el peso de una exigencia imposible de cumplir. Adrienne Rich hablaba de «la responsabilidad impotente»: una madre debe serlo todo para su hijo recién nacido, no solo debe darle alimento y cobijo, sino que debe darle una seguridad emocional que no está cien por cien en su mano. «El sufrimiento frente a todo lo que no podemos hacer por nuestros hijos en una sociedad incapacitada para responder a las necesidades humanas puede convertirse en culpa y autocastigo», [15] decía Rich hace más de treinta años, y sus palabras cobran una vigencia pasmosa ante ese esencialismo en el que la teta debe ser la curación de todos los males. Las madres debemos aceptar que nuestra labor tiene límites, que hay hechos inevitables y que en aquellos que podemos interceder no todo el peso debe caer sobre un único individuo, por muy madre que sea, por muy intenso que haya sido nuestro vínculo en el vientre y por mucha leche que haya manado de nuestros pechos. Pero ese aprendizaje, esa liberación, no será posible si la sociedad no borra ese estereotipo de la madre salvífica que tan bien retrata este texto de Ana Iris Simón.

La retórica de Ana Iris Simón puede parecer lejana a estos ideales victorianos de las instagramers de moda, pero converge en la defensa de un tipo de maternidad, la que sacraliza la díada madre e hijo, los lazos biológicos entre ellos y la familia genética como refugio. En esta mirada al pasado que nos proponen, hay implícita una vuelta a los roles tradicionales de género, que de nuevo castiga a las madres que no encajan, que de nuevo hace planear sobre nosotras la etiqueta de mala madre, que de nuevo nos aboca al fracaso ante la incapacidad de la perfección.

Muchas madres, al tener a nuestros hijos, hemos pensado en todas aquellas que nos precedieron, especialmente nuestras propias madres, y hemos alcanzado a comprender algunas cosas que antes se nos escapaban. Yo noté mucho la ausencia de mis abuelas, y me asaltaban a menudo preguntas acerca de su experiencia como madres que ya no les podía hacer. El momento en que se convirtieron en madres no se me antojaba en absoluto envidiable, pero sí me parecía que ofrecía un marco en el que era más fácil ubicarse, ni que fuera por oposición a unas circunstancias duras que les dotaban de una dirección. Ellas se me aparecían sabias y diestras en el manejo de sus numerosos hijos, mujeres plegadas a su destino con una contundencia y una firmeza por la que yo habría dado todo lo que tengo. Pero conforme hurgaba en sus vidas, vi en esa firmeza una imposición desgarradora. Mis abuelas no tuvieron el privilegio de la expresión del dolor, ni ante las condiciones que su género y clase social les imponía, ni tampoco ante la pérdida de un hijo que sufrió cada una de ellas. Porque salir adelante era tan imperativo que no había opción. Eso no quiere decir que ese dolor no existiera, lo que quiere decir es que no hubo espacio para una reflexión, ni individual ni colectiva, que permitiera dar un uso transformador a ese sentimiento. También reconozco sus momentos felices, innegables, y en esos instantes me invade un sentimiento lícito de nostalgia. Pero sería injusto no ver los barrotes que las atrapaban en el papel pintado, supondría conformarme a ellos o a seguirnos arrastrando, y la ambición de superar lo que a ellas las encadenó es lo mínimo que les debo.

La disputa de la maternidad

En 1959, en pleno *baby boom* y Guerra Fría, Richard Nixon viajó a la Unión Soviética para participar en un debate con el presidente soviético Nikita Jrushchov. Conocido como el «debate de la cocina», porque tuvo lugar en un expositor de modernas cocinas americanas en la inauguración

de la Exposición Nacional Estadounidense en Moscú, este enfrentamiento verbal ha pasado a la historia por el modo en el que Nixon reformuló un conflicto geopolítico en un choque cultural y de valores en el que el papel de la mujer fue el protagonista. Ninguno de los dos dirigentes habló de misiles o bombas atómicas. Nixon afirmó que la superioridad estadounidense se basaba en el ideal de un hogar feliz, con electrodomésticos modernos, una vida familiar segura y con roles de género que contribuían a la abundancia y al bienestar. En un momento determinado, Nixon llamó la atención de Jrushchov sobre una moderna lavadora con panel de control: «Estas lavadoras están diseñadas para facilitar la vida a nuestras mujeres», afirmó. Ante semejante alarde, Jrushchov le contestó que su país no tenía esa «actitud capitalista hacia las mujeres», y que el comunismo no concebía la idea de que las mujeres fueran amas de casa a tiempo completo.[16] Aunque los mandatarios chocaron radicalmente en la idea de cuál era el puesto de la mujer en la sociedad, sí se pusieron de acuerdo en que era competencia suya decidirlo y en que tenían la potestad de moldear la subjetividad femenina de acuerdo con los intereses del Estado en cada momento.

La misma polarización que tuvo lugar en esa aséptica e irreal cocina de Moscú parece haberse naturalizado en nuestro tiempo y en los discursos sobre los modelos de crianza. Constantemente se oponen dos realidades. Por un lado, existe la idea de que hemos sustituido el yugo que nos relegaba a lo doméstico por una tiranía de la producción que nos ha alejado de los valores familiares y nos ha hecho renunciar a una vivencia plena de la maternidad. Por otro lado, está la convicción de que las mujeres debemos dejar por completo la domesticidad y apostar por el progreso en la esfera pública como única vía para alcanzar la igualdad real, y cualquier opción alejada de esa supone un paso atrás en la liberación femenina. Ambas ideas parecen querer perpetuar la distinción de las dos esferas victorianas y hacernos elegir una de ellas.

En mi experiencia en el Congreso de los Diputados como diputada encargada de los temas de igualdad, he vivido esta dicotomía, a menudo representada por colectivos de mujeres que adoptan posiciones extremas de cualquiera de estos dos paradigmas. He mantenido reuniones y he escuchado las demandas de asociaciones de mujeres directivas, empresarias o emprendedoras que proponen modelos de conciliación orientados a romper los techos de cristal; y también me he encontrado con colectivos de madres que reclaman permisos de maternidad más largos y exclusivos para las madres que han gestado, pues defienden que existe un vínculo biológico que no puede romperse sin perjuicio para el niño o la propia madre. En ambos casos, no hay duda de que pesan condicionantes sociales que no les permiten ejercer su maternidad y sus proyectos vitales en libertad, pero sus propuestas invisibilizan otras realidades a las que también me he enfrentado en el Congreso y acaban marcándolas: madres solas, algunas por elección pero muchísimas por obligación, que se han enfrentado a la violencia y al abandono de todo tipo y que no pueden elegir entre ninguna de estas dos realidades; madres migrantes invisibles en todas las esferas, que trabajan en los puestos que ninguna otra mujer quiere para mandar el dinero a sus hijos a un océano de distancia; o mujeres a las que se les ha arrebatado la custodia de sus hijos de forma arbitraria bajo la tiranía del estereotipo de lo que es una mala madre. Hasta que estas realidades que habitan los márgenes no se pongan sobre la mesa en todas las demandas políticas acerca de la maternidad, nuestra visión será sesgada y seguiremos coleccionando corsés que en oleadas de nostalgia nos irán balanceando de un extremo a otro.

En *Feria*, ese libro que me hipnotizó a la vez que me indignó —lo que es una buena muestra de sus virtudes—, Ana Iris Simón cuenta cómo Sylvia Plath a menudo fantaseó con la idea de «abandonarse a los fáciles ciclos de reproducción y a la presencia cómoda y tranquilizadora de un hombre en casa».[17] Y, efectivamente, existió en ella esa pulsión. Plath escribió en la época del debate de la cocina, y pudo ver en esa lavadora blanca con panel

de control un camino a la felicidad, como puede serlo para muchas de nosotras la idea de la familia nuclear, la casa en propiedad y el coche en el garaje. Pero lo que no hace Ana Iris Simón es acompañar esta cita con otras célebres donde Plath expresa todo lo contrario:

> Me asusta el matrimonio. Quisiera librarme de la obligación de cocinar tres veces al día, de la inexorable jaula de la rutina y los hábitos mecánicos. Quiero ser libre, libre para conocer a la gente y sus vidas, para trasladarme a distintas partes del mundo y poder descubrir la existencia de otra moral y otras pautas de conducta diferentes de las mías. Quiero ser omnisciente, creo... Creo que me gustaría presentarme como «la chica que quería ser Dios». Y, sin embargo, si no habitase mi cuerpo, ¿dónde estaría? Puede que esté predestinada a ser clasificada y cualificada. Pero, ¡oh, me rebelo contra ello! Yo soy yo; soy poderosa, pero ¿hasta qué punto? Yo soy yo. [18]

Sylvia Plath me acompañó durante los meses de posparto, porque en sus poesías y sus diarios es capaz de retratar la belleza y la alegría de la maternidad a la vez que muestra sus angustias, miedos e inseguridades. Afirma con sentimiento de culpa, pero también con osadía, su temor a que su identidad se diluya en su papel de madre, a quedar sepultada por responsabilidades monótonas que no le permitan escribir y trascender los confines domésticos. Ana Iris Simón, igual que tantas mujeres, hace una apuesta ante esa dicotomía que nos asalta al ser madre. Pero mientras sigamos teniendo que apostar, que elegir una de las citas de Plath, porque elegir las dos sería asumir esa contradicción que a menudo nos desquicia, las madres estaremos lejos de la libertad. Y no se trata de un «lo quiero todo», no se trata de alcanzar una síntesis completa entre las dos opciones, no hay piezas que encajen a la perfección, y si las hubiera, yo definitivamente no tengo la clave. Se me ocurre que la salida es mucho más compleja, se me ocurre que quizá no hay salida indemne, pero admitir todo esto sería quizá una primera acción para poder empezar a imaginarla.

Los exiliados del parentesco

Rocío Lanchares Bardají

Lamento ibérico

Los integrantes no gratos o no asimilados a sus familias de origen, las consanguíneas, son los protagonistas de este texto. Quienes murieron sin pensar siquiera en tener una familia, compartiendo algún piso antes de envejecer. Que no tuvieron la oportunidad de envejecer. Que salieron huyendo de sus casas sin mirar nunca atrás a riesgo de romperse en mil pedazos. Que viven con su pareja después de todo sin aceptar su propia condición, cargando con la vergüenza y con la precariedad que otorga el ocultamiento. Que convirtieron en guías sus cicatrices. Que siguen escondidas y por eso nunca las encuentra el amor. Que se disfrazaron para evitar los golpes y se confundieron con su propio disfraz. Que les cortaron la cabeza por no bajarla y se volvieron invisibles. Que no fueron contratadas ni lo serán. Que había hipotecas para todas menos para ellas. Que fundaron sus familias en un momento de lucidez y sus hijos murieron nada más nacer. Que lucharon hasta perder las fuerzas, hasta perder la ilusión o hasta perderlo todo. Que se agruparon para levantar la vista, para no tener que levantar la vista, para no luchar por la dignidad sino, al menos de forma efímera, vivir como si para ellas también fuera un derecho.

La nostalgia puede ser un arma cargada de pasado y la familia sigue siendo terreno perfecto para cultivarla. Parece existir un consenso transversal en la sociedad postespañola (aquella que ya nunca volverá a ser

lo que se quería que fuera) sobre el estatus de lo familiar, hasta el punto de que casi cualquier mirada sentimental sobre el tema asegura los frutos maduros de la aprobación social y, por lo que vemos, también del ascenso. Quienes apelan a su valor defensivo atraviesan buena parte del espectro ideológico, desde el neofranquismo a la izquierda conservadora, pasando por las posturas reaccionarias del feminismo burgués, alarmándose ante la pérdida de los valores tradicionales de la familia que, según su lectura, estructuran nuestra sociedad y constituyen un escudo frente a los latigazos del neoliberalismo / turbocapitalismo / colapso ecosocial. Unos rememoran, entre otras cosas, modelos de familia sin derecho al divorcio o al aborto: la ultraderecha de paja. En paralelo, cierto sector de la izquierda que aquí identificamos con lo neorrancio asume estas conquistas como secundarias y su defensa un síntoma de individuación y debilidad en un mundo hipercapitalista y depredador. Las otras esperan liberarse antes que sus empleadas.

Mis abuelas tuvieron seis y siete hijos cada una, y estos tuvieron a su vez buenas camadas. La verdad, no tengo envidia de todos esos partos sin epidural ni de las noches de método Ogino que, más tarde supe, era la planificación del ciclo como un anticonceptivo natural, pero que desde el día que mi abuela me lo comentó con cara de resignación, yo siempre he pensado en sexo anal, y no me da ninguna envidia ni ninguna tranquilidad. No envidio el momento en el que una de ellas se vio con el embarazo del séptimo encima pero al poco tiempo lo perdió. Aún le brillan los ojos cuando se acuerda, de la pura alegría que a veces te provoca un buen aborto a tiempo. No envidio la fragilidad de mi otra abuela, ni los valores sólidos que intentaron sin éxito borrarle la alegría. De sus hijos, ninguno heredó adosado, ni tierra y tampoco teníamos pueblo porque mis abuelas no eran de Madrid, pero por algún motivo tampoco eran ya de ningún otro lugar cuando nací. No guardo nostalgia de aquellas familias de los noventa cuyo método pedagógico consistía en perseguir a los niños por el pasillo hasta

alcanzarnos y propinarnos azotes edificantes, ni de los abusos antes de cumplir los diez años, ni de los correctivos por prevención, como un *Minority Report* de las travesuras.

No pretendo hacer de esto un #MeToo de la familia, pero tampoco envidio a mi madre veinteañera en un pueblo de Murcia llamado Alcantarilla cuidando sola de tres criaturas. Por aquel entonces, mi padre era el soldado desconocido, porque estaba siempre ausente en alguna guerra lejana, y le encantaba Aretha Franklin. La de mi madre, en cambio, era una guerra interior. Dejó de trabajar hasta que mi hermana pequeña estuvo crecida, se reincorporó al mercado laboral como teleoperadora para la Liga Fantástica del diario *Marca* siendo bastante más mayor de lo que yo soy ahora y no supo lo que era un trabajo fijo hasta hace solo unos años. No tenían casa en propiedad ni Thermomix, de todas formas, en la familia no somos sibaritas con la comida y si algo no falta en la cena de Navidad son las gambas congeladas del DIA, porque mi abuela siempre dice que por ese precio están de maravilla, y la tradición es sacarlas de la caja, pelarlas con la mano y comerlas con mayonesa.

Tampoco teníamos una casa a la que ir en vacaciones, pero sí un *camping* cada verano. Ficciones de residencia que no eran nuestras más que por unos días. Parcelas de tierra, que son justo lo contrario a una propiedad hecha y derecha. Con la lógica del movimiento que te da una mudanza detrás de otra, aprendes a no encariñarte por terruño alguno, ya no esperas llegar a poseer nada. Y esa es nuestra mejor tradición. A la caravana a veces se unía también mi tía la pequeña con chicas que decía que eran amigas suyas. Porque mi tía, a mi edad, apenas había salido del armario y seguía diciendo que Maripi era su mejor amiga, así la viéramos todas las comidas familiares y también algún verano. Debió vivir su primera adolescencia enamorada en la treintena y por aquel entonces era la única lesbiana que yo conocía en el mundo. No envidio a su generación, que creció al calor de la Ley de Peligrosidad Social, y del delito de escándalo público, vigentes hasta

1995, [1] momento en que mi madre tenía la edad que yo tengo en este momento: treinta y tres años. No envidio la vida que tenía ningún miembro de la comunidad LGTBI+ a su edad, de quienes se habla poco cuando se piensa con nostalgia en la Familia Telerín, con la que mis padres, sí, se iban a la cama, igual que yo me iba diciéndole adiós a Espinete con la mano porque, según mi abuela, vivía en Torrespaña (en el Pirulí). Un recuerdo infantil que, como todos los demás, ahora puedo leer contextualizado y resituar en un mapa interpretativo.

Como apunta la antropóloga Martine Segalen, la memoria familiar es una construcción a través de la cual seleccionamos el material que nos permite pensarnos a nosotras mismas y establecer un relato de las vivencias y transformaciones de nuestra línea de parentesco. Construimos las memorias familiares a través de lo que la autora denomina «bricolajes de la memoria», [2] con los que decidimos qué hitos permanecerán como historia de nuestra familia y qué recuerdos no pasarán a formar parte de nuestra genealogía. Al hilo de esta idea, podría desechar este ensayo, y realizar una crónica cruel y oscura de mi infancia, o dedicarme a enumerar vivencias de parte de mi entorno: abusos sexuales por parte de padre u otros parientes directos, palizas y vejaciones, sexismo desaforado, abandono, y una larga lista de aberraciones dadas en el contexto privado y autosuficiente de la casa familiar. Podría individualizar mi experiencia y tomarla como modelo ejemplarizante de lo que puede llegar a ser una familia. Hacer uso de todos mis recuerdos personales como soporte a una posición política concreta, por ejemplo, aquella que percibe cómo la morriña sobre la generación de nuestros padres y madres solo puede construirse sobre la base de sonoras exclusiones y silencios.

Esto no es San Francisco

En el libro *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship* [Familias que elegimos: lesbianas, gais, parentesco], Kath Weston plantea cómo los nuevos modelos de familia cuestionan la procreación y la consanguinidad como única vía de acceso al parentesco, al hilo de su análisis de la evolución de las familias no heterosexuales en el contexto estadounidense. Teniendo bien presente que esto es Cuenca y no San Francisco, su noción de «exiliados del parentesco» nos sirve para pensar de qué manera la idealización de la familia tal como la vivieron la generación de nuestros padres no repara en todos aquellos y aquellas que quedaron, y quedan, excluidos de esta nostalgia, bien porque no pudieron formar una familia, bien porque no pudieron evadirse o renunciar a ella. La visión romantizada de la familia como reducto autodefensivo oblitera que el contrato familiar también se construye sobre relaciones de chantaje y obligación, una deuda generada por sus propias características de reciprocidad e interdependencia mutua. La familia se justifica en el afecto, pero se sostiene en el deber moral que generan la consanguinidad y el parentesco, y su vivencia puede acarrear relaciones de lealtad, gratitud o altruismo, de cara a la subsistencia de sus integrantes, pero también violencia, esclavitud o marginación. No todas las familias son hogares ni protegen de la alta precarización de nuestras vidas, y las mal llamadas minorías, las mujeres y las disidencias sexuales y de género, son las que mejor lo saben.

La desaparición de la familia como institución o el debilitamiento de los lazos parentales son ficciones interesadas. Un disfraz del conservadurismo ante la transformación de los modos de ser y hacer o no hacer familia. Resulta inquietante cómo la «izquierda» reaccionaria descalifica como débiles o desenfocadas políticas que reclaman la posibilidad de habitar una «normalidad» antes solo reservada a la familia blanca, heterosexual y monógama, y que supone tanto un bien simbólico como el acceso a condiciones materiales de bienestar/supervivencia. A su vez, juzga que la defensa de los derechos de las disidencias sexuales y de género, y con ellas

la de los nuevos tipos de familia, se aleja de los intereses de la clase trabajadora, queremos pensar, ante la posibilidad de que las nuevas formas de parentesco (no necesariamente atravesadas por la consanguinidad, la heterosexualidad o la descendencia) propicien un nuevo resurgir de la familia como núcleo organizador de la sociedad neoliberal. Frente a esto, también Weston señala la asimilación histórica de la transgresión, analizando los resultados del matrimonio igualitario en tanto reivindicación de ser / existir como sujetos políticos de derecho pleno. Una crítica ampliamente desarrollada desde el propio movimiento LGTBI+ y que puede ser pertinente en el contexto actual, pero no aplica para la generación anterior, para quienes la exclusión del parentesco en sentido clásico (matrimonio, filiación, procreación), se tradujo también en exclusión de estatus social y de estabilidad económica, ya que cuando hablamos de «normalidad» y nuestra posibilidad de situarnos dentro o fuera de la misma, hablamos de precariedad y su relación de causa y consecuencia con la marginación.

La defensa de la familia tradicional ha sido históricamente la defensa de un interés de clase, y no precisamente el de la clase trabajadora. En el modelo heterosexual monógamo de organización social la familia es la primera unidad de producción y consumo, una entidad económica de primer grado que ha posibilitado contar con una base de trabajo no reconocido y no asalariado a las distintas fases del capitalismo como lo conocemos. Amaia Pérez Orozco, en su análisis sobre la feminización del trabajo en el hogar y su relación con el proceso acumulativo del capital, introduce la idea de una ética reaccionaria del cuidado,[3] aquella que durante décadas ha establecido un marco de reconocimiento en el que prima la familia de sangre y legalmente constituida, y que presupone que en calidad de mujeres debemos sacrificarnos por otros, a riesgo de ser estigmatizadas como malas mujeres: aquellas que caen bajo sospecha si hacen las cosas por alguna motivación distinta al amor.[4] Las instituciones económicas han sido construidas,

incluido el estado del bienestar, sobre una normatividad familiar heterosexuada gracias a la cual el mercado laboral puede contar con mano de obra liberada de cuidados propios o ajenos, y totalmente disponible para el proceso de producción y acumulación. En paralelo, y en base a esa misma normatividad familiar, se siguen implementando políticas económicas que reducen el gasto público y vuelven a derivar sus costes hacia las tareas de cuidado no reconocidas y, por supuesto, no asalariadas. Si bien podemos creernos la evolución de las familias contemporáneas en el reparto de estas tareas, incluidos no solo los trabajos no pagados sino, en palabras de la misma autora, «todas aquellas tareas que quedan de forma residual como imprescindibles para mantener la vida», esta ética reaccionaria del cuidado forma parte de la educación familiar y sentimental de la generación de nuestras madres, quienes no tienen por qué encontrarla reaccionaria o impugnable y a quienes no vamos desde aquí a moralizar. Pero conviene recordar que en el Estado español el adulterio se castigaba con cárcel hasta el año 1978, el divorcio siguió prohibido hasta 1981 —no siendo efectivo el divorcio libre hasta el año 2005, ya que la primera ley aprobada requería alegar una serie de causas como alcoholismo, infidelidad o abandono de hogar—, y hasta 1985 no estuvo despenalizado el derecho a la interrupción libre del embarazo. Cuestiones imprescindibles para entender la posición de las mujeres en el seno de las familias y sus transformaciones y que se podrían complementar con una extensa lista de políticas llevadas a cabo durante la dictadura militar para la formación moral, social, económica y, por supuesto, sexual de las mujeres. Es por esto que nuestra generación ni mira, ni debe mirar, con nostalgia a este tipo de organización social del trabajo y la familia, y menos si lo que pretendemos es una crítica emancipatoria de nuestras vidas bajo el neoliberalismo económico.

Pensar en la promoción del modelo familiar clásico como herramienta imprescindible para el sostenimiento de la vida basado en la división sexista

del trabajo es romper de una vez con la falsa oposición entre las luchas feministas y las luchas por la justicia social, al considerar los cruces entre la dimensión privada —relativa al ámbito familiar— y la dimensión pública —en tanto engranaje de la cadena de producción y acumulación capitalista—. A su vez, pensar las luchas de las disidencias sexuales como meras reivindicaciones identitarias alejadas de los análisis sobre la redistribución de la riqueza es seguir manteniendo su historicidad en el plano de la exclusión y la invisibilidad, como si estas no fueran condiciones económicas *per se*, y como si estas formas de vida familiares no normativizadas no formaran parte ya de la clase trabajadora, habiendo sido históricamente excluidas también de la posibilidad de ser parte de esa misma clase. Una vez despenalizada la homosexualidad, la precariedad y la exclusión constituyeron la excusa perfecta para la continuidad de la represión de las personas no heteronormadas, ya que su mera existencia arrojaba a una suerte de marginación para muchas aún vigente en la actualidad. [5] Sin red familiar y con la reprobación social todavía presente, el trabajo sexual y otras actividades no enmarcadas en la legalidad seguían siendo la única alternativa y, a su vez, la excusa perfecta para devolver esas vidas al ostracismo y el punitivismo ya que, y también a día de hoy, «quienes se ajustan a la definición dominante de familia gozan del "beneficio simbólico de la normalidad", condición básica para el privilegio de la *acumulación y transmisión* de privilegios económicos, culturales y simbólicos». [6]

Las mujeres divorciadas, adúlteras o con algún aborto a sus espaldas corrían la misma suerte.

Debemos reconocer al feminismo de los años setenta el análisis de la vida de las mujeres en el seno de sus hogares y la importancia de la liberación de la opresión sexual ligada a la construcción de la familia. En paralelo, la crítica antirracista desde el propio feminismo cuestiona la incorporación de las mujeres al mercado laboral como una victoria

feminista y emancipatoria, dando lugar a un prolífico campo de investigación que no se presta a una mirada reduccionista. Como apunta bell hooks en el artículo «Crianza revolucionaria»:

> Desde la esclavitud hasta nuestros días las mujeres negras han trabajado fuera de la casa, en los campos, en las fábricas, en las lavanderías, en las casas de los demás. [...] históricamente las mujeres negras han identificado el trabajo dentro del contexto de la familia como un trabajo que humaniza, un trabajo que afirma su identidad como mujeres, como seres humanos capaces de mostrar amor y cariño, los mismos gestos de humanidad que la ideología del supremacismo blanco defendía que las mujeres negras eran incapaces de tener. En contraste con el trabajo hecho en un entorno amable dentro del hogar, el trabajo fuera de casa se veía habitualmente como estresante, degradante y deshumanizador. [7]

Lo que para unas constituía la cárcel del hogar y la no autonomía económica frente a sus padres y maridos, para otras suponía un refugio efectivo ante la violencia del mundo de afuera.

Esta ambivalencia presente en el concepto de familia se va desvelando como difícilmente abarcable en base a particularismos y experiencias personales, así como los posicionamientos políticos digeribles por el *clickbait* no dan lugar a análisis lo suficientemente sosegados ni a miradas amplias y propositivas. Desde nuestra humilde posición, no podemos más que incidir en que la nostalgia romántica en torno a la cuestión de la familia es patrimonio de unas pocas y que no es envidia lo que sentimos por la generación de nuestras madres. Algunas sentimos una gran tristeza, y otras, un profundo agradecimiento porque, ya sea con o sin hipoteca, nos sacaron adelante con la cabeza bien alta. En cualquier caso, nos resulta un tanto improductivo entrar en comparaciones entre la llamada generación de la abundancia (*boomers*), la del trabajo (generación de posguerra) y la nuestra, que algunos han dado en llamar generación del desencanto (*millennial*), al tratarse de generalizaciones que, una vez más, son gordos brochazos de pintura carentes de matices. Mientras tanto, nos preguntamos qué será lo que empuja a muchos y muchas a escupir su astucia hacia aquellos sectores que tienen menos poder de incidencia real, pero que han comenzado por generar el poder simbólico que también les ha sido negado históricamente.

Y si acaso no están el feminismo y los nuevos modelos de familia resignificando el concepto de lo familiar y combatiendo en su seno las violencias y exclusiones que le eran intrínsecas en su formación clásica.

Parecidos de familia

La asimilación de tesis feministas, antirracistas o no heterosexistas bajo el paradigma de las políticas de identidad, y enfrentadas a la idea de redistribución, ya era un debate político en los años noventa. Esta controversia dirigió los esfuerzos de algunas autoras como Nancy Fraser a buscar un paradigma teórico integrador entre ambas posturas, entendiendo que se encontraba ante nuevas gramáticas políticas derivadas del final del sueño soviético. Treinta años después, la ausencia de un horizonte si no utópico al menos mínimamente imaginativo lleva a las novísimas y originales voces del marxismo reaccionario a volver a esgrimir que las «políticas identitarias» serían «una autoafirmación particularista, que rechaza el universalismo de los "sueños comunes" y que no guarda relación alguna con la justicia», [8] cuando, ya en los años noventa, Fraser señala que en realidad «estos movimientos surgieron inicialmente para protestar contra particularismos disfrazados —el machismo, el etnocentrismo del blanco anglosajón, el heterosexismo— ocultos tras la parodia del universalismo». [9]

En su empeño, esta autora pone sobre la mesa la falsa dicotomía generada en los debates sobre la justicia entendida de una u otra manera para finalmente acercarse a la idea de que no hay reconocimiento sin redistribución. Una conclusión revisada *a posteriori* desde estudios que consideran los aspectos simbólicos como constitutivos de las relaciones laborales, abogando por una ampliación del concepto de precariedad y demostrando que «las posiciones precarizadas en lo simbólico —en tanto *diferentes* u *otras* para la normatividad hegemónica— tienden a corresponderse con posiciones precarizadas en las relaciones laborales

descritas en términos de temporalidad radical, irregularidad, empeoramiento de las condiciones de empleo, bajos salarios y dependencia»,[10] y remarcando que «las injusticias de clase no responden solo a aspectos redistributivos».

Frente a estas aproximaciones, que se enmarcan en una extensa profundización en teorías filosóficas sobre la justicia o la política y que son fruto del trabajo intelectual de vidas enteras, nos encontramos con una corriente en la esfera pública postespañola que maneja una gran deshonestidad intelectual a la hora del análisis, y cuya notoriedad está ligada a diarios *beefs* cargados de falsos dilemas, y una ausencia preocupante de empatía y sensibilidad. Única explicación al énfasis reduccionista que los conduce a sobrevisibilizar a parte de los colectivos migrantes, feministas o LGTBI+ y a figurar *lobbies* entre los parias, sin reparar entre muchas otras cuestiones en que el *passing* para cualquiera de estas «identidades» es condición necesaria para su desarrollo en el mundo, y especialmente en el mundo del trabajo. Como colofón, el contraste entre lo que sería un auténtico interés en la reflexión sobre la posibilidad de un horizonte emancipatorio en el seno de la izquierda, y la continuidad de las conclusiones últimas de lo neorrancio con el *establishment* cultural socialdemócrata nos lleva a desenmascararlo como un movimiento decadente, profundamente regresivo y anclado siempre a las mismas limitaciones.

Una de ellas sería la convicción recalcitrante de que ciertas demandas —que desprecian bajo ingeniosos términos como izquierda brilli-brilli, cruzada *posmocuir* o armada diversoinclusiva como recurso argumental— son distracciones satánicas generadas por la ya conocida capacidad del sistema para absorberlas y neutralizarlas; dando por sentada la completa inmunidad a esa absorción y vaciado de las luchas, por ejemplo, del movimiento obrero, partidos comunistas y sindicatos en las últimas décadas, que, siendo además herramientas que ni los movimientos

antirracistas, ni feministas, ni *cuirs* han despreciado, nos presentan como alejados de cuestiones identitarias. Eso entre los que todavía se dicen de izquierdas, mientras algunos no se esconden en defender su condición libérrima de la censura de estos poderosos *lobbies* de opinión. Posturas muy expresivas respecto al lugar de enunciación que ocupan, y que llevan a análisis reduccionistas del presente, como el que insiste en cuánto hemos empeorado las clases medias, que desde el pinchazo de la burbuja está claro no son lo que eran, de nuevo, pasando por alto que una generación entera no llegó a los noventa en condiciones de ser clase media, que muchas ni siquiera llegaron, o que el batacazo de 2008 no se entiende sin las políticas económicas de esa década. Queremos creer que la extrañeza que produce la depredación de la vida en el mundo contemporáneo puede explicar la nostalgia de unos y otros, que carentes de un imaginario fuerte o mínimamente imaginativo añoran tiempos pasados como escenarios deseables. Pero ni todas estamos enamoradas de un fascista, ni todas llevamos un fascista dentro.

Desafortunadamente, en la misma dimensión espacio-temporal, para la ultraderecha —que decimos de paja en tanto que aprovecha el revuelo generado por la anacronía de sus propuestas— esta degradación de la vida no es más que una excusa para su ensanchamiento, así como un terreno fértil para introducir retrocesos en derechos sociales conquistados relativos a su manera de entender la moral. El ejemplo más claro de cómo se organiza la reacción ultraconservadora se da en el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo, que para mujeres de todo el planeta vuelve a usarse como moneda de cambio, cuando no directamente bloqueado, desde el Vaticano hasta Gobiernos de países históricamente progresistas. Como bien explica Nuria Alabao, bajo el epítome «ideología de género» la lucha contra los derechos de las mujeres ha propiciado el entendimiento de distintos *lobbies*, Gobiernos e instituciones eclesiásticas de lo más variadas [11] que, a pesar de sus diferencias, encuentran en esta cuestión una

causa común y de identificación mutua. En septiembre de 2021 tuvo lugar la Cumbre Demográfica de Budapest, de la que fue anfitriona la ministra de Asuntos de Familia y vicepresidenta Katalin Novák y a la que asistieron distinguidos líderes ultraderechistas europeos. El propio Viktor Orbán intervino bajo el tema «Familia: la clave para la sostenibilidad», para señalar como principales amenazas de la nación el *lobby* gay y el derecho al aborto, identificando su defensa con la defensa de la familia y la protección de la natalidad. Migración, políticas verdes o el fantasma del marxismo cultural son para la derecha los primeros enemigos de la nación, no sabemos si gigantes o molinos, pero en cualquier caso potentes aglutinadores bajo una causa común, entre los que la interrupción voluntaria del embarazo es la punta de lanza. [12]

Ninguna de estas cosas nos resulta sorpresiva y sí más bien preocupante. Lo asombroso viene al identificar en las filas de este frente reaccionario, en las últimas filas y un poco airado, a un sector que se dice de izquierdas pero que, sin embargo, se va abriendo hueco e influencia disparando siempre hacia abajo, nunca hacia arriba. (Aunque a veces se despista y dispara hacia los lados o se pega un tiro en el pie.) Y que al igual que el «feminismo» trans excluyente, empieza a mostrar un programa político que se solapa con el de la ultraderecha. La defensa mononacionalista de la soberanía, delirios antisistema proferidos desde espacios de poder o el victimismo como campaña permanente de *marketing* son algunos de los rasgos que comparten ambas posturas, las cuales se piensan como antagónicas, y entre las que algunos incautos todavía piden salvar las distancias. Pero la realidad es que, unos y otros, se relacionan con nosotras de la misma manera, volviéndose cada vez más indistinguibles cuando se trata de los derechos de las mujeres, las personas migrantes o las disidencias sexuales.

Periferia

Hace poco, una de las madres de mis hijos nos reunió al resto para pedirnos consejo sobre un texto que estaba escribiendo sobre las violencias que reciben actualmente las familias no heterosexuales. El contraste entre las situaciones cotidianas que compartimos y las demás historias que formaban parte de la compilación en la que se incluían se tornaba evidente cuando pensábamos en las quitas de custodia a madres migrantes por parte del Estado, en el tratamiento que reciben las personas trans o intersex, en las vidas de los menores no acompañados o en las familias separadas por la ley de extranjería. Para quien no vive cerca de una, las fronteras son como capítulos de un atlas, para otros, tienen toda la corporalidad de un muro infranqueable. Aún quedan suficientes exiliadas del parentesco como para comprender que la defensa de la familia y la natalidad no aplica para las clases trabajadoras, migrantes, con o sin papeles, que siguen siendo expuestas a experiencias de desamparo, orfandad o separación forzosa si la situación lo exige.

En nuestro caso, tenemos suerte porque nuestras familias existen hoy, incluso sintiendo en la nuca el aliento de unos y otros, pero eran impensables hace treinta años. [13] Quizá entonces también hubiera tenido un hijo a los veintiséis años, que en la eterna juventud que nos somete suena a madre adolescente, y quizá también hubiera acabado teniendo trece hijos, que son los que tengo ahora aunque no los haya parido todos. Se llaman Coco, Óliver, Tilo, Romeo, Julia, Emilio, Leo, Nathan, Gael, Elías, Amaru y Mika. No viven juntos porque aún no hemos encontrado casa con suficiente espacio, aun así, afirman ser hermanos y casi todos tienen dos madres. Esto es posible porque nosotras tuvimos la oportunidad de liberarnos sexualmente, y decidir si queríamos criar o no, tener una familia o no, o con quien hacerlo. Nuestras familias son posibles porque nos gusta más follar que trabajar, aunque no sea para procrear, pero también. Venimos de zonas alejadas, donde nuestra madre nos decía que no lo contáramos en el pueblo. De madres que a día de hoy conviven con su pareja sin asumirla

como tal. De padres a los que no nos dio tiempo a conocer. Del punto del marido, sus labores, y mucho método Ogino. Y como no envidiamos esas vidas, pensamos en la familia como un horizonte de posibilidad, en la que los ángeles del hogar somos todas, cuatro paredes no dependen de un crédito financiarizado, y tener una casa no significa que otras se quedan sin ella.

Pensamos en cruzarnos las custodias de nuestros hijos, las tutorías legales, para asegurarnos un reparto del poco patrimonio que podamos generar en vida o que si algún día morimos trabajando ningún hermano sea separado del resto. Que no sean por ley nuestras familias de sangre las que críen a nuestros hijos. Somos parejas de mujeres que hemos parido cada una de manera distinta y que no tenemos por qué compartir cama aunque compartamos críos, igual que no compartimos parcela cuando nos vamos de *camping*. Unas tenemos iglús de los ochenta y otras enormes carpas del Decathlon, aproximadamente ocho cafeteras, mucha ropa de niño tendida y un trabajo esperándonos en la capital. Estamos conversando sobre cómo casarnos y divorciarnos estratégicamente con las demás para asegurar la filiación entre todos ellos, para que, si alguna muere, la responsabilidad y las custodias estén repartidas en el grupo. Le damos vueltas a la combinatoria necesaria para emparentarlos, para generar instituciones familiares nuevas que distribuyan y sostengan la vida, para que la economía deje de ser una cuestión de pareja y empezar a poner en común nuestras vidas precarias.

Ellos se han alejado hace rato hacia el fondo de esta playa vacía, y los vemos subidos sobre el tronco de un gran árbol tumbado, con sus gruesas raíces amenazantes. El hijo mayor se ha quedado con nosotras, porque ya le encanta cotillear las conversaciones de grandes, y en un momento cree escuchar que sus madres se van a morir, o peor, a separar, y llora, no entiende que sus mamás no se van a separar, que están hablando precisamente de que no las separe un divorcio, ni una ley, pero llora porque

nos ha oído hablar de la muerte como si fuera real, mientras los demás han comenzado a mover el tronco. Críos que no llegan a los diez años se organizan para levantar las partes más ligeras y hacerlas avanzar para después arrastrar las más pesadas, reparten el peso como pueden con sus bracitos de niño, deteniéndose a calcular de qué manera podrían hacerlo rodar. Al ver el árbol en movimiento, el mayor empieza a calmarse y olvida que sus madres se podrían morir, que sus madres se podrían separar, que tiene dos, se olvida hasta de que es hijo de alguien y corre hacia el resto. Juntos siguen organizándose y, gracias a su ayuda, un largo rato después consiguen hacer llegar el tronco hasta la misma orilla y nos gritan orgullosos para que los miremos. El árbol que antes se secaba se sumerge en el agua. Juntos descubren que el tronco flota, que ya no es más un árbol sino una barcaza, y hoy, el mayor ha comprendido lo que es la muerte, mientras nosotras pensamos que esta es tu familia, y en nuestros cadáveres, y en todo lo que haríamos en caso de desgracia que ya empieza a disiparse, y en cómo un día él y sus hermanos empujaron un árbol caído desde la montaña hasta el mar. Nuestros hijos no escucharán un lamento que no sea el suyo por cuánto pesa la madera, o el suyo por entender que las madres se mueren. Nosotras seguimos escuchando los lamentos de algunas muertas todavía, seguimos escuchando el huevo batido con tenedor, la cría que llora, la luz encendida, los cascos de los caballos y el pito de los serenos. Venimos de familias destruidas para deciros que ya las hemos abolido.

Generación *Rent*

Javier Gil

Hipotecas y propietarios

En 1982 mi madre se compró su primera casa en el barrio madrileño de Vallecas. Sus padres y unas amigas tuvieron que ayudarla con la entrada. Votante del Partido Comunista, había llegado unos años antes a la capital desde un pueblo de Ávila. Ese piso lo fue todo para ella. Viviendo allí se casó, dio a luz y me vio crecer. Por entonces muchas familias replicaban el modelo de mi madre, o por lo menos aspiraban a ello. Y es que la vivienda en propiedad y la hipoteca se habían convertido en la piedra angular de un cambio mayor. Iban a ser el elemento articulador de la contrarrevolución conservadora que Margaret Thatcher y Ronald Reagan ya lideraban a nivel mundial.

El giro neoliberal se produjo en la década de 1970 como respuesta a la crisis del modelo fordista. [1] Consistió en desmantelar los pactos sociales de la época previa, al tiempo que se instauró una nueva forma de gobierno y de organización social. Su objetivo era acabar con el estado de bienestar, el keynesianismo y el movimiento obrero, mientras se impulsaba la financiarización. En este período comenzó una fase de destrucción de las condiciones materiales de vida conquistadas por el movimiento obrero. Las políticas sociales y redistributivas fueron sustituidas por la privatización y desregulación, con el objetivo de promover formas individuales de acceso a la renta y al bienestar. Este proceso fue acompañado de un incremento del

flujo de crédito hacia los hogares. Había que conseguir que la población participara de los mercados financieros, y la vivienda en propiedad sería la base del proceso. El salario pierde fuerza como fuente principal de riqueza y el bienestar de la población deja de depender de los mercados laborales y la política social. La gente ya no necesita sindicatos que luchen por sus condiciones laborales ni Estados que intervengan para garantizar su bienestar. La vivienda deja de concebirse como hogar, para transformarse en un activo financiero y el consumo y el futuro de las familias se subordinan a la continua revalorización de la vivienda. Las subidas de los precios aumentan el patrimonio de los hogares, lo que les permite acceder a más crédito y genera efectos riqueza que impulsan la economía. Las estructuras de aprovisionamiento colectivo son desmanteladas y el futuro de las familias se supedita a las burbujas de precios. El Estado de bienestar es progresivamente sustituido por el Estado neoliberal. Desde entonces la intervención del Estado se encamina a extender la financiarización e intervenir en los mercados para que los precios de los activos y de la vivienda nunca dejen de subir.

Este proceso convirtió la vivienda en propiedad en una forma de integración social que impulsó la adhesión de las mayorías sociales al proyecto neoliberal. Se trató de un proceso de destrucción de las condiciones de vida de la población, que se hizo en su nombre y contó con su apoyo. La vivienda en propiedad se convirtió en la condición fundacional de las clases medias, en términos materiales e ideológicos. Ser clase media era sinónimo de tener una vivienda en propiedad e incluso dos, la habitual y la segunda residencia en la playa, al margen de factores como la renta. Quien no tenía una vivienda en propiedad había fracasado socialmente. Fue un proceso de desproletarización e individualización. Las clases medias propietarias no necesitaban sindicatos ni políticas sociales. Se valían por sí mismas, siempre y cuando el precio de sus propiedades aumentara de manera constante. De hecho, cuanto más subían y más se

revalorizaban, más se constituían como clase media y menos como clase obrera. Así se configuró la idea utópica de la «sociedad de propietarios»,[2] según la cual, el conjunto de la población puede enriquecerse y beneficiarse del libre mercado al margen de su trabajo, solo con participar en los mercados financieros. Este proceso convirtió al neoliberalismo en la ideología dominante entre el conjunto de la población, dotando de legitimidad a la reestructuración. Pero para que esta triunfara, hubo que extenderla al resto de la población, incluso a los más pobres. La intervención pública no escatimó recursos. Los programas de *Right to Buy* en el Reino Unido y de Vivienda de Protección Oficial en régimen de propiedad en España son muy ilustrativos, ya que se utilizaron caudales de financiación pública para convertir a la población más empobrecida en propietaria. Cuatro décadas más tarde, ya sabemos que este proceso ha aumentado la desigualdad y que a quien ha enriquecido finalmente ha sido a las élites globales.

EL DECRETO BOYER: PRIMER ATAQUE A LOS ALQUILERES

Pocos años después de que mi madre se comprara la vivienda, en 1985, el Gobierno aprobó el Decreto sobre Medidas de Política Económica, más conocidas como el «Decreto Boyer». Fue el primer gran ataque al mercado del alquiler: denigrarlo para que la hipoteca fuera la única forma de vida. La normativa puso fin a los contratos de renta antigua, los contratos dejaron de ser indefinidos y los precios se liberalizaron. Así se instauró un nuevo régimen de vivienda: ante la subida de los precios, los arrendadores podrían expulsar a los inquilinos o subirles el alquiler todo lo que quisieran, sin que estos pudieran negarse a pagar el nuevo precio. Desde ese momento, vivir de alquiler sería mucho más inseguro, pero invertir en vivienda, más rentable. En 1990 el número de personas que vivían de alquiler se había

reducido, pero España había vivido su primera burbuja financiero-inmobiliaria. En este período subieron los precios y los bancos batieron todos sus récords de beneficios. El patrimonio de mi madre ya crecía más con su vivienda que con su trabajo.

Esta burbuja también atrapó a mi familia. Vendimos la casa de Vallecas y nos mudamos a Moratalaz. Era una urbanización en los confines del este de Madrid, pero con piscina, parque infantil y seguridad privada. La máxima expresión de la victoria del neoliberalismo: un urbanismo que expande la esfera y el sector privado en detrimento de lo colectivo.[3] Esas urbanizaciones mataban el espacio público, que se convertía en un lugar de tránsito para acceder a nuestra pequeña burbuja, a la que solo se llegaba con vehículo propio. La vida comunitaria solo se producía intramuros y la interacción era con nuestros iguales: aquellos que habían podido pagar una hipoteca similar. Era más un gueto de clase que una comunidad, donde las aspiraciones sociales determinaban la identidad. Y, sobre todas las cosas, estaba la piscina, con su césped y una zona infantil donde el agua no cubría. La piscina que parecía cantarnos las bondades de lo privado frente a lo público. Desde entonces, estas urbanizaciones no han dejado de proliferar hasta convertirse en la forma principal de expansión de las ciudades. Son las «periferias neoliberales»: formas de urbanismo que hacen que las vidas sean más difíciles, pero que consiguen que, en términos subjetivos, la población considere que asciende socialmente.

Después, la intervención del Estado, junto a la ingeniería financiera de la titulización, iba a conseguir que el modelo hipotecario se extendiera sin límites. La «titulización hipotecaria» fue el mecanismo que permitió que el banco que concedía una hipoteca no la mantuviera mientras esta durara, sino que la agrupaba junto con otras hipotecas para venderlas en paquetes como un producto financiero en sí mismo. Se produjo un cambio en la esencia del modelo. El objetivo ya no era emitir hipotecas para cobrarlas, sino para venderlas. Este modelo redujo el riesgo hipotecario y permitió que

aumentara la emisión de hipotecas. La calidad dejó de importar, porque quien la concedía no sería quien la cobrara. El negocio residió en producir el máximo de hipotecas para venderlas en mercados especulativos. ¿A quién le importaba la calidad? ¿A quién le importaba que los hipotecados no pudieran pagar? Quien compraba los paquetes, tampoco tenía intención de cobrarlos, sino que esperaba venderlos en el futuro tras su revalorización. Así fue como las hipotecas crecieron y crecieron hasta no hacerlo más porque todo el mundo estaba ya hipotecado. Pero la maquinaria no podía parar sin más. Tocaba emitir hipotecas de alto riesgo. Tocaba hipotecar a aquellas personas que nunca podrían devolver los créditos. Los préstamos de alto riesgo se convirtieron en el motor de la economía. Cuantas más hipotecas se emitían, más dinero entraba en el sector, más subían los precios de la vivienda, más valían los paquetes hipotecarios y más rentable era el negocio. Bancos, fondos de inversión, compañías de seguros, fondos de pensiones, todas las grandes entidades financieras se lanzaron al negocio. Nadie quiso perderse la fiesta. Y así fue como la desorbitada avaricia financiera truncó el futuro de las sociedades.

La burbuja del ladrillo

Entre 1995 y 2007, la burbuja inmobiliaria se desarrolló en España como en ningún otro lugar. Se construyeron más de seis millones de viviendas y nos convertimos en uno de los países de Europa con más vivienda construida por habitante. El endeudamiento de las familias y de las empresas se multiplicó por tres. Las cifras de endeudamiento hipotecario se multiplicaron por doce y el ahorro se vio desbordado por la deuda. La entrada masiva de capital internacional calentó el mercado y lo convirtió en uno de los más rentables del mundo. La inversión en vivienda rebasó todos los récords históricos, llegando a representar el 40 % de toda la inversión. Durante la fase central de la burbuja, los precios llegaron a crecer un 30 %

al año; y el precio del suelo se multiplicó por cuatro. España y los españoles se enriquecían a un ritmo desorbitado.

En esta época, la política de vivienda municipal y autonómica convirtió cualquier solar en terreno urbanizable, lo que añadía por arte de magia unos cuantos ceros a su valor. Este proceso creó dinero de la nada, lo que también engendró fuertes redes clientelares y de corrupción entre la clase política y el sector inmobiliario. El Estado central también se rindió a los placeres de la especulación y aportó lo que pudo, que fue mucho. Legisló para que la burbuja fuera posible, y luego la hinchó, invirtiendo en infraestructuras públicas. El objetivo fue conectar el territorio para favorecer que una parte mayor del suelo del país pudiera incorporarse al proceso urbanizable de la burbuja —además de transferir dinero público a las constructoras—. España acabó siendo el país de Europa con más kilómetros de autovías y autopistas y el segundo del mundo con más kilómetros de tren de alta velocidad, aunque la mayoría están infrautilizadas y son deficitarias. Pero la intervención pública desde todos los niveles administrativos tenía una misma misión: recalificar, construir y que los precios subieran. Esta burbuja consolidó un modelo que convirtió al ladrillo en la primera industria nacional, sacrificando al sector industrial y la productividad del trabajo. En esta época, los salarios reales iniciaron la fase de pérdida de poder adquisitivo más agresiva de la historia económica reciente. Mientras la población se hacía rica gracias a los incesables aumentos del precio de la vivienda, las posibilidades de vida que no estuvieran vinculadas a las burbujas patrimoniales se fueron destruyendo.

En el año 2006, la burbuja estaba en su apogeo. España construye más viviendas que el Reino Unido, Francia y Alemania juntas. Se bate un nuevo récord y se superan las ochocientas mil viviendas construidas. En la primavera de aquel año, el precio acababa de alcanzar un nuevo máximo histórico. En aquel entonces yo era universitario y estudiaba Ciencias Políticas. De repente, mi universidad se llena de carteles: «No vas a tener

casa en la puta vida». Nace V de Vivienda. Se celebran manifestaciones en muchas ciudades. Las protestas se repiten todos los domingos. Somos los hijos de las clases medias hipotecadas. Nos quedamos fuera. Su modelo no nos vale. No nos podemos independizar de nuestros padres. Un mercado laboral destrozado y un mercado de vivienda inaccesible. Aún no ha estallado la burbuja, pero nosotros ya sufrimos sus consecuencias.

En plena burbuja, mis padres venden la casa de Moratalaz por un 150 % más del precio al que la habían comprado. Utilizan ese dinero, junto a una nueva hipoteca, para comprar dos viviendas: una para ellos, y otra para mí. Me acaban de solucionar el futuro. Ya no tendré problemas de vivienda. Mi posición de clase me acababa de independizar.

Crisis, rescates y desahucios

En 2008 tomé una de esas decisiones que solo se pueden tomar cuando tienes ciertos privilegios. Dejé la casa que mis padres me habían asegurado. Éramos un grupo de estudiantes que queríamos luchar contra el modelo financiero-inmobiliario mientras construíamos comunidad. Decidimos recuperar un edificio abandonado en el centro de Madrid para vivir en él. El edificio estaba intervenido por el juzgado de Marbella. Formaba parte de la fiesta inmobiliaria que se habían pegado algunos políticos durante la burbuja. El cambio de modelo no podía esperar y lo íbamos a performar con nuestras prácticas. Mi madre no lo entendió. Decía que les estaba abandonando. No comprendía que rechazara lo que ellos me dejaban con todo su cariño y esfuerzo. Yo tenía veintidós años y aquello se explicó como algo pasajero, propio de las rebeldías de esa edad. Mientras tanto, desde este edificio viví uno de los acontecimientos que más iba a marcar nuestras sociedades. En septiembre de ese mismo año quiebra el banco Lehman Brothers.

La crisis financiera tuvo en España un efecto mayor que en otros países. Las cajas y bancos se enfrentaron a una situación masiva de impagos. Constructoras, promotoras y miles de familias no pudieron devolver los créditos. Cientos de miles de personas fueron desahuciadas. El drama y las imágenes de los desahucios dieron la vuelta al mundo. La gente perdió la vivienda, pero mantuvieron la deuda, porque en España no existía la dación en pago. Las familias llevaban años pagando la hipoteca, pero se dieron cuenta de que solo habían pagado intereses. Aún les quedaba casi todo el precio de la vivienda, aunque el banco ya se la hubiera quitado. Luego fueron a por sus padres, que les habían avalado. Ellos también fueron desahuciados. Este era el modelo.

El Gobierno no tuvo dudas de a quién debía llegarle la ayuda. Se inyectó masivamente dinero público a fondo perdido. Hubo que rescatar a los mismos que nos habían estafado. No se les exigió nada a cambio. Bankia se nacionalizó, pero siguió funcionando como banca privada hasta el punto de convertirse en uno de los grandes desahuciadores del país. No fue suficiente. Crearon un banco malo, la SAREB. Los excesos de la burbuja inmobiliaria fueron absorbidos por la SAREB y se le pagaron a los bancos a precio de oro. En 2021, Europa confirmó lo que ya sabíamos: la deuda de la SAREB es deuda pública que se pagará con dinero público. Los bancos nos acaban de robar otros 35.000 millones de euros.

Los rescates fueron insuficientes. La crisis bancaria seguía amenazando al sistema y los precios de la vivienda no hacían más que bajar. El PP de Mariano Rajoy utilizó sus mayorías absolutas en el Congreso y en Madrid —tanto en el Ayuntamiento como en la Comunidad— para intervenir el sistema financiero-inmobiliario. En apenas unos meses, el PP ejecutó un arreglo espacial encaminado a facilitar las inversiones especulativas en el mercado inmobiliario español.[4] El objetivo era revertir las caídas de los precios de la vivienda e impulsar un nuevo ciclo de especulación. Había que poner alfombra roja a los fondos buitre —a quienes les eximieron de pagar

el impuesto de sociedades—, había que reducir los derechos de los inquilinos, había que facilitar los desahucios, había que llevar al Tribunal Constitucional cualquier política de vivienda autonómica que pudiera entorpecer el proceso, y había que vender por precios muy bajos cinco mil viviendas públicas a dos prominentes fondos internacionales —como forma de transmitir confianza y generar expectativas sobre el resurgimiento del mercado inmobiliario español—. Había que hacer todo lo posible para revertir la caída de los precios e instaurar un nuevo ciclo de subidas. El ajuste funcionó a la perfección.

Lo más doloroso de este proceso es que se produjo en un contexto de máxima movilización política. El 15 de mayo de 2011, asistimos a uno de los mayores actos de contestación de nuestro país. La vivienda pasó a ocupar un plano central del movimiento. Si esta había sido el eje vertebrador de la crisis y del gobierno de los mercados, también lo sería de las protestas. A las pocas semanas, unas mil personas dejamos la Puerta del Sol y nos dirigimos a un desahucio en el barrio de Tetuán. La calle estaba abarrotada. Era imposible ejecutarlo. A los pocos días, lo repetimos en Parla. Cuando el 15M dejó Sol para dirigirse a los barrios, se crearon grupos de vivienda por toda la ciudad. «Todos los edificios abandonados que estén sufriendo algún proceso de especulación pasarán a ser gestionados por la asamblea cuando esta lo requiera», declaramos en el primer bando que emitimos desde el recién formado Grupo de Vivienda de Lavapiés. A los pocos años, esta asamblea se convirtió en el nodo local de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH). En aquella época, la PAH se convirtió en un referente internacional. Daba igual lo que dijera la ley o lo que reclamaran las entidades financieras. Poniendo los cuerpos, se pararon miles de desahucios, se consiguieron daciones en pago, se firmaron alquileres sociales y se tomaron las viviendas vacías de los bancos para realojar a las familias desahuciadas. El empoderamiento, el apoyo mutuo y la solidaridad entre afectados llegaba donde no lo hacía el Estado. Pero no

se trató solo de parar desahucios, sino de cambiar el modelo. La PAH intentó transformar su desobediencia en ley. Impulsaron una iniciativa legislativa popular (ILP) que contó con el apoyo de un millón y medio de firmas. Hubiera sido la primera ley de vivienda de nuestro país, pero su aprobación habría supuesto un obstáculo para que los precios de la vivienda volvieran a subir, lo que habría amenazado el beneficio financiero-inmobiliario. Ni el Gobierno ni los bancos lo permitieron. La ILP murió según llegó.

En paralelo, la intervención del Gobierno de Rajoy funcionó a la perfección. Desde 2014, los alquileres se dispararon. Primero nos contaron que el precio solo subía en los centros urbanos. «No todo el mundo tiene derecho a vivir en el centro», decía Fernando Encinar, de Idealista. Luego, que las subidas solo afectaban a Madrid y Barcelona. Unos años más tarde, el precio de los alquileres se había convertido en uno de los principales problemas del país. Generaciones de inquilinos que sufrimos «desahucios invisibles». Podías recibir un burofax que anunciara una subida del 30, 40 o 70 % del alquiler. Nadie los podía pagar. Otras veces directamente, te indicaban que en treinta días tenías que dejar el piso. Al principio nadie se lo creía, pero sí, todo era legal.

La subida de los alquileres hizo que comprar vivienda para ponerla en alquiler se convirtiera en un negocio muy rentable. Cuanto más subieran los precios y más presionaran los caseros a los inquilinos con las subidas, mayor sería la rentabilidad de este negocio. Desde 2008, casi la mitad de las viviendas que se dieron de alta en el catastro pertenecían a empresas que tenían a su nombre más de ocho inmuebles.[5] Solo un 43 % de las altas registradas fue de pequeños propietarios (personas físicas con menos de dos inmuebles). Los inversores se beneficiaron del creciente rendimiento de la vivienda en alquiler, pero también de la revalorización de las propiedades —una revalorización que ellos mismos estaban impulsando—. En este período, los precios de la vivienda en Madrid crecieron un 55

%.[6] Inmediatamente, el patrimonio de mis padres y su generación de propietarios crecía. El mismo proceso que desbarataba nuestras condiciones de vida, a ellos les enriquecía.

Los abusos inmobiliarios se justifican constantemente haciendo referencia a la generación de mis padres. «El mercado está en manos de particulares», repiten hasta la saciedad. Sí, casi el 80 % de la población es propietaria de una vivienda en España. Pero eso no significa que ellos sean los grandes beneficiarios del sistema especulativo. Ni pueden alquilarlas, ni pueden venderlas. Las necesitan para vivir. Quienes obtienen rendimiento de este negocio son quienes utilizan la vivienda como inversión. Quienes se dedican a la compraventa especulativa o quienes tienen viviendas en alquiler. Los bancos, los fondos de inversión, las grandes inmobiliarias, las familias de multipropietarios dueñas de decenas de casas que forman parte de patrimonios históricos o los nuevos ricos, que utilizan las viviendas como medio para hacerse aún más ricos. Ellos son quienes mercadean con las viviendas. Ellos son quienes utilizan la vivienda como inversión y no como hogar.

También hay «particulares» que tienen viviendas en las que no viven y que alquilan. El 4,2 % de la población.[7] Sí, solo el 4,2 % de la población de nuestro país son caseros. Pero ¿quiénes son? No son población cualquiera, aunque muchos medios los presenten como si fueran tus iguales. Se trata de la población con más renta del país. El 75 % de los arrendadores ingresa más de veintiséis mil euros al año, y el 51 %, más de cuarenta mil.[8] Por lo general, los ingresos de los arrendadores son muy superiores a los del resto de la población. ¿Se les puede exigir que ganen un poco menos para que las personas que alquilamos vivamos un poco mejor? Ahora mismo, tres millones de personas soportan alquileres abusivos y están dedicando más del 30 % de sus ingresos al pago del alquiler. De estos, seis de cada diez están en riesgo de pobreza y exclusión. El mercado de alquiler no solo funciona como un medio para transferir riqueza de las capas más bajas a las

más altas. El alquiler se ha convertido en una de las principales causas de empobrecimiento y de desigualdad.

Pero, claro, las rentas de los «particulares» son intocables. «Se esforzaron mucho y trabajaron muy duro para comprarse esa vivienda.» Sí, no lo dudo. Cuando mi madre se compró la casa en Vallecas, tuvo que dejar de salir y de ir al cine; no podía viajar de vacaciones, solo irse al pueblo. Había que pagar la hipoteca. Había que esforzarse. Pero en todos los hogares hay historias de sacrificio. También en los hogares que viven de alquiler, que, por lo general, son los más vulnerables y los que tienen menos ingresos y peores condiciones laborales. No existe relación entre el esfuerzo de una persona y la vivienda en propiedad. Lo que sí que existe es relación entre la propiedad inmobiliaria y la posición de clase. En España la vivienda representa el 50 % del patrimonio de la población y el 95 % del patrimonio de las clases medias es heredado. [9] No hay nada más falso que los discursos meritocráticos en torno a la vivienda. La mayoría de mi generación y de las que vienen solo tendrán una vivienda en propiedad si la heredan o porque sus familias les han adelantado veinte o treinta mil euros para la entrada de la hipoteca. Sesenta mil euros le dieron a una persona de mi entorno el año pasado. Alguno habrá que se salve, probablemente porque la compre con su pareja o porque se la pague alquilando habitaciones. Son la excepción. Mientras tanto, las viviendas en Madrid se han revalorizado un 55 %. ¿Cuánto se han esforzado sus propietarios para ese asombroso incremento de su riqueza? Nada. Han sido los rescates bancarios, la entrada de los fondos buitre, los ataques al mercado del alquiler, la venta de vivienda pública, cientos de miles de desahucios y las subidas abusivas de los precios de los alquileres. Todos esos procesos han influido en la revalorización de su vivienda sin que mis padres hayan tenido que hacer nada. Solo mantener el título de propiedad. ¿Dónde está el esfuerzo del que tanto nos hablan?

Sin propiedad y desprotegidos: la nueva generación

Muchas veces me preguntan por qué la gente en España prefiere la vivienda en propiedad mientras que en Europa la población es más favorable a vivir de alquiler. Esta afirmación ilustra muy bien cómo el modelo especulativo también ha producido una cultura propia, donde los deseos de la población parecen coincidir con los intereses del sector financiero-inmobiliario. Esa supuesta coincidencia de posiciones solo ha sido posible tras décadas de intervención pública dirigida a extender políticamente el modelo hipotecario entre el conjunto de la población. Desde políticas de crédito y financiación, hasta normativas de suelo y urbanismo. Pero, sobre todo, ha hecho falta intervenir para atacar el mercado de alquiler hasta que nadie pueda vivir de alquiler. Desprotegerlo. Hacerlo inseguro, inestable, inaccesible. Que la hipoteca sea la única opción de vida y que el alquiler solo esté socialmente aceptado para jóvenes y población empobrecida. Por lo tanto, no estamos ante opciones de vida, sino ante opciones dadas y sistemas de vivienda producidos políticamente, donde la posición de cada persona en la estructura de tenencia viene determinada por su posición de clase. Esto ha hecho que en España, tras la crisis de 2008, se dé una situación insólita: la población no puede acceder a una vivienda en propiedad, pero se enfrenta a un mercado de alquiler completamente inasumible.

Nos han puesto nombre. Somos la *Generation Rent*.[10] Socialmente nacidos de las cenizas de la burbuja, de la política de austeridad y de la expansión monetaria. Hemos recibido economía de servicios y desindustrialización. Precariedad y reforma laboral, derrota de lo colectivo. Un capitalismo que se permite no combatir el desempleo ni la desigualdad y que gobierna para garantizar el rendimiento financiero. Todo empezó con la vivienda en propiedad. Desde entonces, inflar el precio de los activos se ha convertido en cuestión de Estado. Todo se hizo para los mercados financieros, pero en nombre de nuestros padres. Estas políticas han cobrado

fuerza tras 2008 y se han acelerado con las respuestas a la pandemia. Los bancos centrales inundan los mercados de dinero público. Algo nos llega. Poco. Migajas. Todo va a los mercados. ¿Qué efectos tiene? En plena crisis de la COVID-19, Wall Street bate récords históricos y saltan las alarmas por el crecimiento descontrolado del precio de la vivienda en Estados Unidos. Los precios de los activos y de la vivienda se disocian de la economía real y de la economía de los hogares. A los Gobiernos no les importa. Lo importante es que el precio de los activos siga creciendo.

Aunque nos libremos del modelo hipotecario, el alquiler no supone que escapemos de la explotación financiera. La crisis de 2008, la coyuntura de los mercados financieros, los tipos de interés en mínimos históricos y el exceso de liquidez han hecho que las viviendas se conviertan en refugio del capital especulativo internacional. Ahora no será a través de la hipoteca, sino del alquiler. Algunos lo llaman *Build to Rent*. Convertir la crisis económica y de los desahucios en una oportunidad de negocio para los fondos. Por eso los llamamos buitres. La vivienda en alquiler adquiere un rol central, como lo hiciera la vivienda en propiedad entre 1980 y 2008. Aparece Blackstone. Los fondos se encargan de captar el dinero de los mercados especulativos y redirigirlo hacia las viviendas de nuestras ciudades. Capital de los fondos de pensiones y de las grandes compañías de seguros, dinero que sale de los mercados de deuda y se redirige hacia los mercados residenciales: Estados Unidos, España, Alemania. Nadie se salva. La vivienda en alquiler adquiere un nuevo rol en los circuitos internacionales del capital. Los fondos buitre se transforman en «caseros globales» y empiezan a acaparar vivienda. Las subidas abusivas de los alquileres se convierten en motor de los mercados. Estas subidas son clave para sostener el capitalismo; en cambio nos dicen que es una cuestión de oferta y demanda, y que todo se soluciona construyendo más viviendas. Se configura un nuevo régimen de vivienda para que la financiarización se extienda sobre la *Generation Rent*.

Se intenta resistir e incluso se habla de un New Deal para el inquilinato.[11] Las protestas contra la subida de los alquileres y la especulación en torno al alquiler crecen a nivel internacional. Las políticas para regular el precio de los alquileres adquieren protagonismo. Muchos países ya están aplicando o mejorando sus normativas. Se trata de bajar el precio de los alquileres por ley. Crece el debate sobre las políticas contra la especulación: impuestos contra la vivienda vacía, impuestos para inversores extranjeros, políticas contra las operaciones de compraventa rápida de inmuebles o prohibir la adquisición de viviendas que no se vayan a destinar a residencia habitual. En Berlín se celebra un referéndum para expropiar las viviendas de los grandes especuladores y convertirlas en vivienda pública. La opción del sí arrasa con 17 puntos de diferencia. Son avances, pero aún no hay suficiente fuerza social que impulse el cambio. Falta organización.

La vivienda como hogar, no como inversión

En mayo de 2017, presentamos los Sindicatos de Inquilinas e Inquilinos en las ciudades de Madrid y Barcelona. Había que hacer algo contra la subida de los alquileres, las injusticias del sector inmobiliario y la impunidad de los fondos. Cinco años en los que organizamos al inquilinato contra los abusos de sus caseros, ganamos a fondos como Blackstone y Goldman Sachs, impugnamos el relato dominante e impulsamos cambios legislativos. «La vivienda es un derecho, pero también es un bien de mercado», decía con mucha celeridad el ministro Ábalos. Nosotros usamos las viviendas para vivir, por su función social, porque son hogar. Ellos las utilizan para incrementar su capital, por su función especulativa, porque son activos financieros. Ambas funciones son antagónicas. Si la vivienda es un derecho, no podrá ser un activo con el que especular. El conflicto de intereses es evidente. Y la intervención pública, ¿de qué lado está? Cuando nos

organizamos y resistimos, gana la función social y la situación de expolio se convierte en lucha de clases. Entonces comienza el cambio.

En este contexto, toda solución a las «cuestiones de vivienda» tienen que pasar por desmercantilizar las viviendas y protegerlas de los mercados. Para ello toca revertir décadas de intervención pública que han ido en dirección opuesta. Una agenda política estatal que por un lado limite las ansias especulativas del sector financiero hasta que las viviendas dejen de ser su negocio predilecto. Pero que también conviertan al Estado en un agente proactivo que impulse otros modelos: parques de vivienda públicos con precios asequibles, ¡o incluso gratuitas! Como la educación y la sanidad. Donde la vivienda pública no sea solo para las familias con menos renta, sino para el conjunto de la población. Una población que, al margen de su renta, sienta orgullo de habitar una vivienda de titularidad pública. Sí, todo lo contrario del modelo actual. Hay medios para financiarlo. El Estado cuenta con el suelo y la legislación, y estamos en un contexto donde la financiación es más asequible que nunca. Es muy buen momento para ello y aun así parece imposible porque el neoliberalismo también ha vencido nuestras posibilidades para construir utopías reales. Pero toca cambiar el modelo y sabemos que se puede, aunque falte voluntad política, sobra poder financiero y haya mucha carencia de movilización social que permita reequilibrar la relación de fuerzas.

Un cambio de modelo también necesita un cambio de urbanismo. El neoliberalismo, la financiarización y el modelo hipotecario crearon su propia arquitectura, como mi urbanización de Moratalaz, los chalets adosados o las viviendas unipersonales. Un urbanismo construido sobre lo individual, sobre las aspiraciones sociales y sobre el principio de maximizar las rentas inmobiliarias como forma de organizar el territorio y las vidas. El urbanismo no es neutro, son relaciones sociales, económicas y políticas objetivadas físicamente.[12] Un cambio de modelo tiene que crear un urbanismo propio. Modelos de ciudad que se articulen en torno a lo

comunitario, lo colectivo, el usufructo y lo público. Un urbanismo que ponga la vida en el centro y no al capital.

Con el paso del tiempo lo de vivir en comunidad dejó de ser algo propio de la edad para convertirse en una forma de vida a largo plazo. Un planteamiento así en la ciudad neoliberal no es fácil. Las casas tienen otras estructuras y no íbamos a pagar sus precios. Necesitábamos espacios que de alguna manera se hubieran quedado al margen del proceso de acumulación. Transformar naves y oficinas en vivienda fue nuestra opción. Es una práctica común en este tipo de proyectos: se trata de dar otros usos a los espacios, con el objetivo de aumentar su valor de uso, no su valor de cambio. Dejarlos diáfanos y construir el interior según los intereses de quienes los vamos a habitar para que todo pivote en torno a los grandes espacios comunes. La gente cuando nos visita, se sorprende. Nosotros solíamos decir que tomamos lo que nadie quiere pero tenemos lo que todos buscan. En plena explosión de los precios de los alquileres, en esa casa pagábamos 125 euros por cada habitación. Pero no es suficiente. Estas formas de habitar la ciudad tienen que ir a más.

Entrepatios es uno de esos proyectos que tenemos como referente. [13] Es una cooperativa ecosocial de vivienda en derecho de uso en Madrid. No es alquiler, no es compra. Es un modelo de gestión inmobiliaria alternativo que se basa en el régimen de cesión de uso. Se disfruta de la vivienda y se participa de la toma de decisiones sobre ella, pero no se adquiere en propiedad, aunque haya que poner una cantidad inicial en concepto de capital social. Es lo contrario a la propiedad privada individual. Todas las personas que habitan el proyecto deciden sobre el diseño de sus viviendas, los espacios comunes y gestionan la vida comunitaria, pero la propiedad es de la cooperativa. Así la vivienda no es un seguro de pensiones ni permite aumentar el patrimonio, como fue en el caso de mis padres; es un lugar donde vivir. El objetivo es que la infraestructura y el modelo de gestión impulsen relaciones sociales y formas de vivir la ciudad que tengan en

cuenta la sostenibilidad ambiental, creen comunidad y no permitan la especulación inmobiliaria porque si alguien se quiere ir, puede recuperar su capital social, pero no vender la casa por un precio mayor. Compartir espacios y servicios es una forma de reducir costes ecológicos y económicos, pero, sobre todo, es un modo de construir comunidad de vecinas. El objetivo es crear ecosistemas que favorezcan la vida en común. Eso significa transitar desde la «comunidad de propietarios», que pivota sobre el interés individual, a la «comunidad de vecinas», que cuida lo colectivo. Hay muchos Entrepatios surgiendo por todo el país, cada uno con sus particularidades. Estos son los modelos de vivienda y de urbanismo que deberíamos exigir que impulsara el Estado.

Tener nostalgia del modelo hipotecario es reivindicar la victoria del neoliberalismo. Añorar la vivienda en propiedad es pensar en la solución individual frente al proyecto colectivo. Es el sálvese quien pueda. Es abrazar privilegios y despreocuparse de los derechos. Es el modelo de los bancos, los fondos y los mercados. Es la base de la financiarización, la solución de Ana Botín, que aprovechó la pandemia para introducir su propuesta: que el Estado convierta a la *Generation Rent* en propietarios. Hipotecar a los menores de treinta y cinco años y que sea el Estado quien avale las hipotecas. Ese es su modelo. Volver al pasado. Usar recursos públicos para fines privados, para individualizar, para aumentar la desigualdad y destruir la sociedad, como soñó Margaret Thatcher.

No es que no queramos vivir como nuestros padres, es que estamos obligados a rechazar su modelo. Las propuestas basadas en la propiedad, el mercado y lo individual son la principal barrera para el desarrollo de alternativas basadas en el usufructo, lo público y lo comunitario. En aquellas que pongan la justicia social en el centro y conviertan la vivienda en un derecho y un recurso desmercantilizado. La hegemonía de la vivienda en propiedad se constituyó por medio del ataque al mercado de alquiler. Ahora sucede lo contrario. Toca rechazar la vivienda en propiedad, en

términos políticos, económicos, sociales y subjetivos. Toca revertir el proceso. Habrá personas que opten por hipotecarse y es legítimo —sobre todo entre quien menos tiene, porque son los que más lo necesitan—, pero estas opciones son sinónimo del triunfo del neoliberalismo. Es la opción individual, no la transformadora ni la que está al alcance de las mayorías. Si añoramos algo, que sea la opción de los derechos, nunca la de los privilegios.

El rechazo del modelo hipotecario nos obliga a abrir el debate de la herencia inmobiliaria, porque algunos grupos de la *Generation Rent* ya están heredando y muchos otros lo haremos en el futuro. La herencia inmobiliaria se ha vuelto una causa principal del aumento de las desigualdades y el futuro de las nuevas generaciones comienza a subordinarse a sus posibilidades de recibir herencias inmobiliarias. El capitalismo cada vez es más «patrimonial», [14] y sin herencia da igual cuánto estudies, emprendas o trabajes. Estás destinado a la precariedad o al empobrecimiento. Convertir a parte de la *Generation Rent* en propietaria vía herencia reproduce el modelo y genera nuevas barreras para su transformación, ya que origina posiciones intermedias entre quienes se benefician del modelo y quienes son explotados por el mismo. Hoy, heredar una o dos viviendas crea sensación de agrado y estabilidad, pero también debería crear preocupación. ¿Cómo hacer para que estos privilegios no reviertan solo sobre mí y puedan tener efectos de cambio? Lo transformador sucede cuando estas herencias no repercuten en lo individual, sino en lo colectivo. Cada vez oigo hablar de más casos de personas que utilizan el patrimonio heredado para impulsar proyectos comunitarios como el de Entrepatios. Es una buena señal, aunque supone subordinar el futuro a la buena voluntad de algunos.

Ni las condiciones sociales ni la relación de fuerzas son favorables para un cambio de modelo, pero toca enfrentarse a esas relaciones. Los de la *Generation Rent* no nos podemos permitir ser nostálgicos de un pasado que

destruyó nuestras condiciones de vida y utilizó a nuestros padres para ello. Tampoco podemos sufrirlo y permitirlo como si no fuera con nosotros. Necesitamos otros modelos y nos toca pensarlos y organizarlos: el paso de una *Generation Rent* nostálgica y explotada a una *Generation Rent* comprometida y transformadora que se convierta en sujeto político.

Han pasado cuarenta años desde que mi madre se comprara aquella casa en Vallecas. Mi madre ya ha interiorizado que yo no quiera una hipoteca, ni una vivienda en propiedad y que además cuestione los mecanismos familiares de transferencia de renta. Llevo trece años viviendo en comunidad. Ahora somos ocho en casa, muy conscientes de que el cambio personal de poco sirve si no hay transformación estructural. Cuarenta años después, muchos de mis anhelos son idénticos a los de mi madre cuando se vino a Madrid. Yo, como ella, quiero tener un lugar seguro donde vivir con los míos. Pero, ahora, después de tantos años, después de las burbujas, los desahucios y el expolio financiero, sé que las respuestas a esos mismos anhelos tienen que ser diferentes.

No hay nostalgia de un pasado mejor

Desirée Bela-Lobedde

Mi madre llegó a España en 1958, con dieciocho años, desde su isla natal de Bioko, Guinea Ecuatorial. En aquel momento, el país de mis padres era una provincia de España. Sí, he dicho provincia, no colonia —aunque a todos los efectos, el Gobierno se manejaba como si fuera esto último—, porque en 1926 se la conocía como la Guinea Española. Eso significa, aunque sorprenda, que mi madre, a pesar de haber nacido en un pequeño país de menos de setecientos mil habitantes situado en el África Central, era española, igual que la gente de la Península. Bueno: igual no, pero ya entraremos en eso más adelante.

Guinea fue española hasta el momento de la proclamación de su independencia, el 12 de octubre de 1968, diez años después de la llegada a España de mi madre.

Ella se encontró con una Barcelona franquista, siendo prácticamente una niña y sin el apoyo de una madre —que había fallecido siendo ella muy pequeña— o un padre, que se quedó en Batete, su pueblo natal. Así que no tenía a nadie que pudiera sostenerla en los momentos necesarios. Es una de las cosas que tiene la migración: la soledad implícita.

Aquella chica venía a Barcelona a estudiar, igual que hacían bastantes jóvenes de la entonces provincia. Sin embargo, a los ojos de la población de acogida, mi madre era solo una mujer negra a quien se pretendía hacer encajar y cumplir con todas las atribuciones que tendría en ese momento ser una mujer negra: analfabeta, inculta y medio asalvajada. Así se la vería

durante mucho tiempo, y así se nos percibe todavía a día de hoy a los cuerpos negros. Tal vez ahora ya no exista esa creencia tan extendida de que somos unos salvajes, y no se cuestiona tanto nuestra humanidad en ciertos aspectos, pero la consideración de ciudadanía de segunda sigue estando presente.

Yo no envidio la vida que tenía mi madre a mi edad. Ella, con los años que tengo yo ahora, era una madre negra soltera pluriempleada. Una persona que por el hecho de ser mujer, negra y madre soltera, tuvo que enfrentarse a una cantidad de discriminación difícil de soportar.

Creer que los tiempos pasados fueron mejores porque entonces existía una estabilidad laboral gracias a la que, con un contrato indefinido, una persona podía trabajar durante décadas en la misma empresa no es algo que haya estado siempre al alcance de todas las personas que residen en España.

La idealización de mantener un trabajo es algo con lo que ni siquiera pueden fantasear algunas personas racializadas o migrantes. De hecho, hay personas —y voy a hablar de personas negras españolas, por romper esa asociación continua de negritud y migración— que ni siquiera pueden fantasear con que las contraten. Porque, siendo negras, se entiende que son DE FUERA. Y claro, «primero los DE AQUÍ».

Otro motivo por el que no creo en la idealización del pasado ni la envidio es por esa historia de la cultura del ahorro. Es cierto que yo no he podido ahorrar durante la mayor parte de mi vida, pero es que mi madre tampoco se lo pudo permitir nunca.

La ilusión del ahorro nos queda muy lejos a las dos: a mi madre y a mí. Si una persona autóctona blanca ya tiene dificultades para ahorrar, la cosa se complica cuando añadimos factores como la etnicidad —que abocan muchas veces a trabajos precarios que no dan margen a ninguna forma de ahorro—, y la migración, que crea la situación de estar enviando dinero frecuentemente a un país de origen lejano, donde muchas veces la persona migrante es una fuente importante de ingresos para la familia. En esos

casos, no hay margen para el «rinconcito» que nos salva a la que aparecen imprevistos que implican desembolsos económicos.

La época que vivió mi madre tampoco me evoca un pasado glorioso de industrialización. Al contrario, me hace pensar en lo que significó esa industrialización occidental para territorios como el país de mis padres.

El peaje que han tenido que pagar los territorios del sur global para que en España y en el resto de Europa se pusiera en marcha la Revolución Industrial ha sido un empobrecimiento descomunal. En Cataluña, esta se pudo llevar a cabo gracias a una parte importante de dinero de una burguesía incipiente, que se enriqueció gracias a los indianos que amasaron su fortuna mediante la explotación de plantaciones en las Indias y al tráfico de personas.

Esa industrialización glorificada provoca grandes secuelas en esos territorios a los que, lejos de dejarlos en paz para que se desarrollen y se sostengan, se sigue colonizando de formas más nuevas y modernas, y expoliándolos para llevarse todos los recursos naturales posibles.

Europa ya no va a golpe de machete a imponer su voluntad y a evangelizar a los salvajes; pero la cooperación internacional, la salvación blanca, los monocultivos para poder extraer el aguacate y la quinoa para las ensaladas, o los talleres textiles en los que las grandes firmas explotan a población principalmente femenina e infantil son las nuevas formas de colonizar y subyugar a quienes se sigue percibiendo como inferiores y, por tanto, tienen que estar al servicio de algo más grande que ellos mismos: el feroz capitalismo occidental.

Si pensamos en la desigualdad territorial y en la cuestión de las oportunidades, los países de África, Abya Yala o del Sudeste Asiático han pagado muy caro el avance industrial, y posteriormente tecnológico, de los países del norte global. El expolio y la extracción de materias primas en esos territorios ha limitado el desarrollo de los mismos. Y este desarrollo económico, industrial y tecnológico impide lograr una independencia y una

autonomía plenas —a pesar de que a la mayoría de los territorios se les permitió este proceso de emancipación—, porque las deudas económicas contraídas por las metrópolis tuvieron que asumirlas los jóvenes países. Sería parecido a marcharse de casa de los padres para iniciar una vida lejos de ellos, pero, a la vez, tener que cargar con los préstamos personales que estos contrajeron. De forma muy simplificada —soy consciente de ello—, estaríamos hablando de algo así.

Esta desigualdad territorial, esta falta de oportunidades y este endeudamiento permanente sin intención de condonación de deudas de esos territorios fuerzan a la población de los mismos a salir en busca de posibilidades lejos de sus hogares. Y, en esa búsqueda de un lugar en el que poder ser y estar, miran hacia el espejismo de Occidente, un espejismo muy bien construido gracias, en parte, a la influencia de la industria cinematográfica y los medios de comunicación. Esas personas miran a esa vieja Europa, a la que una vez llamaron «madre patria» en muchos casos, creyendo que la metrópolis las acogerá y que aquí será todo más fácil. Lo que no alcanzan a imaginar es que inician su tránsito hacia una Europa fortaleza, cuyas aguas mediterráneas se convertirán en fosa común de muchos de los cuerpos que vienen en busca de un cambio de vida. Tampoco imaginan que esa vieja Europa los rechazará porque los percibirá como una amenaza a sus valores y a su estilo de vida. El músico y activista británico de ascendencia pakistaní Riz Ahmed habla de esta sensación de ruptura y desencanto que supone llegar a Europa y encontrarse con esa atmósfera de rechazo. En su tema «The Breakup (Shikwa)», [1] Ahmed habla de la desazón que genera el haber vivido una invasión británica que les dejó esa sensación de inferioridad y de endorracismo convertido en rechazo y autoodio:

She moved in, I was a guest unwanted in my own house
She stole my shit, broke my dick, starved me, scarred me
Got paid off the same back she whipped, watched my ass bleed
Kept me hungry, took my industry and independence from me

Took my dough then lent me money, pretending it was all to help me

La amenaza del progreso occidental

El progreso es una amenaza, en muchos casos, para las vidas negras, marrones y migrantes. Porque cuando se habla de progreso, se piensa en una visión occidental del término. Y el progreso de Occidente se basa en la subordinación y el empobrecimiento de la población de otras latitudes, que sigue encadenada a condiciones de explotación para que la máquina capitalista siga dando frutos, modernizándolo y globalizándolo todo.

El discurso contra esa globalización que importa mano de obra, robándola de los territorios de donde hace siglos se robó el oro, puede parecer bienintencionado de origen. Se pone el foco en lo injusto que es instrumentalizar a la población migrante para que pague las pensiones de la población española. Visto así, parece un mensaje que apela a algún tipo de justicia. En lo que no se repara es que a mucha de esa población migrante se la percibe como problemática y se la criminaliza.

No hay más que ver cómo se trata a los mal llamados «menas»,[2] esa población conformada por jóvenes menores que han migrado en solitario. A los menas ni siquiera se los concibe como mano de obra robada para pagar pensiones. Al contrario, se los ve como una amenaza para las pensiones de las personas mayores. El cartelito de la campaña electoral de la extrema derecha lo dejó muy claro.

Por lo tanto, para mí la cuestión no es robarle la mano de obra a quienes hace siglos se les robó el oro. La cuestión es impedir que la gente a la que se le robó el oro, motivo por el cual sus territorios han sido y siguen siendo explotados a través de un extractivismo devastador, tengan asegurado el derecho a la libre circulación, que está incluido dentro el artículo 13.2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, y puedan migrar con garantías, con las mismas con las que migran las personas desde España a

otros países; esto es, sin jugarse la vida entre las ruedas de un camión o saltando unas vallas con concertinas en las que dejarse la piel y, literalmente, la vida.

Si no lo hacemos así, si no garantizamos que cualquier persona independientemente de su origen pueda circular libremente, empezamos a establecer un doble rasero por el que es lícito que los DE AQUÍ se vayan a cualquier sitio a buscar una vida mejor, pero se prohíbe a los DE FUERA hacer lo mismo. Sobre todo cuando estos últimos son de un país del sur global.

El hecho de que no haya un interés en establecer vías seguras de migración para la población de los territorios del sur global es una consecuencia de la globalización y el capitalismo feroz de Occidente, que permite que sea más fácil importar materias primas desde cualquier parte antes que garantizar que ninguna persona pierda la vida en su intento de llegar a los países occidentales. La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) cifra aproximadamente en 219 las personas que durante 2020 perdieron la vida en el mar Mediterráneo. [3]

Además de lo que he apuntado anteriormente sobre el derecho a la libre circulación de las personas, establecido por la Carta de los Derechos humanos, también veo ciertos tintes xenófobos y racistas en el hecho de que se prefiera fomentar la natalidad en lugar de «importarla» DE FUERA. Esta visión me hace pensar en esos discursos rancios del mantenimiento de la pureza de la raza, de una raza que, en el caso de España, nunca fue pura, porque España nunca fue solo blanca, y no veo por qué tiene que volverse así ahora.

Existe un interés en extender y perpetuar la creencia de que España ha sido y es blanca, pretendiendo borrar la influencia de fenicios, musulmanes y *imazighen*, y de obviar que una parte de la Península está a tan solo catorce kilómetros del continente africano.

Las no certezas

Cuando se es una persona racializada, la certeza no es un concepto que esté ni en el vocabulario ni en el imaginario. Las certezas no existen.

En muchas ocasiones no existe la certeza de encontrar un trabajo digno, cuando la estabilidad laboral es algo que se envidiaba de las generaciones anteriores. Tener la piel negra o marrón y un NIE en lugar de un DNI categoriza y dificulta, en ocasiones, conseguir un empleo estable. Porque quien tiene un DNI es DE AQUÍ, y quien tiene un NIE es DE FUERA.

Debo hacer una precisión. Tener un NIE en lugar de un DNI categoriza, sí; pero dentro de esa categorización, hay subcategorías. Porque, por si alguien no se ha parado a pensarlo, se percibe diferente a una persona de Francia que a una persona de Colombia, cuando ambas tienen un NIE. Sin embargo, a la primera se la considera extranjera o expatriada —y muchas veces se llama a sí misma *expat*—, y a la segunda se la considera inmigrante, y ya entendemos que el segundo calificativo conlleva atribuciones negativas, mientras que el primero no.

Lo que pasa es que esa categorización se complica un poquito más, porque no es solo una cuestión de nacionalidad: es una cuestión del color de la piel. Porque si la persona que viene de Francia es negra, entonces será categorizada socialmente como migrante; y si la persona que viene de Colombia tiene la piel blanca, entonces será percibida como extranjera, y el trato será diferente. Esto es más complicado de lo que parece, pero volvamos al tema de las aspiraciones laborales.

En esas condiciones y con esas barreras impuestas por el color de la piel, no importa que una persona racializada haya cursado una licenciatura o un doctorado en su país de origen. No son estudios europeos y, por lo tanto, parece que sean estudios de segunda. En mi opinión, eso explica que la convalidación de los estudios en el Estado español esté impregnada de un racismo institucional que toma la forma de trabas burocráticas en forma de trámites administrativos largos y tediosos que hacen que muchas personas

finalmente desistan de la convalidación. Y sin convalidación académica de estudios universitarios, es muy difícil optar a los puestos de trabajo para los que se tiene formación. ¿Y qué queda entonces? Los empleos precarios que nadie quiere.

Lo peor de todo es que, a pesar de tener que conformarse con las sobras, con las migajas, con esos trabajos que ya he escuchado decir a personas autóctonas en varias ocasiones «Para hacer eso, sigo cobrando el paro», una parte de la población nacional tiene la certeza (porque sí puede tenerla) de que la gente negra y/o migrante viene a robar el trabajo a la gente DE AQUÍ. Y ahí es donde se genera la confusión.

Y digo que se genera la confusión porque ese discurso populista de que las personas racializadas y/o migrantes vienen a robar el trabajo choca frontalmente con otro discurso igual de populista, que sostiene que vienen a no dar palo al agua y a vivir de las ayudas sociales. Y mucha gente escucha, interioriza, da validez y difunde estos mensajes que se repiten como mantras, sin caer en la cuenta de lo contradictorios que son. Pero eso es lo de menos porque, al final, parece que lo que pesa más es confirmar los estereotipos que permiten culpar de todo a quien es diferente, en vez de hacer un análisis más crítico y profundo de la moto que nos están vendiendo.

Sigamos con las (no) certezas, como la de tener una vivienda. La fantasía habitacional también es una quimera para muchas personas racializadas, sean migrantes o nacionales. Pretender alquilar un piso teniendo más melanina de lo que agencias inmobiliarias y particulares esperan se convierte en un problema. Y ahí ya da igual la solvencia económica, porque otra vez se antepone la barrera de la piel. Y, de nuevo, los DE AQUÍ primero.

Moha Gerehou lo explica en su libro *Qué hace un negro como tú en un sitio como este*: [4]

> [...] en el marco de una campaña de SOS Racismo Madrid, nos propusieron hacer un *testing* para comprobar cómo el trato en las inmobiliarias cambiaba si eras una persona racializada o no. El experimento era sencillo: un hombre blanco, una mujer latinoamericana y un hombre negro —

> en este caso yo— nos pusimos de acuerdo para decir que cobrábamos el mismo dinero, teníamos el mismo tipo de empleo y la misma carga familiar, además de que buscábamos el mismo tipo de piso en las mismas zonas. Las condiciones eran las mismas, para excluir cualquier factor de la ecuación: la única diferencia era nuestro aspecto [...] El primer negocio fue suficiente para comprobar las lógicas con las que se opera en el mundo de la vivienda. Al hombre blanco le ofrecieron tres pisos en la zona que encajaban en las características que buscaba. Media hora después, a la mujer latinoamericana solo le pusieron sobre la mesa una de las viviendas que habían ofertado antes. Cuando me tocó mi turno abrí la puerta del local y según iba caminando hacia la mesa de la única comercial disponible, esta se levantó. Comencé a explicarle lo que venía buscando y no me dejó terminar: «Lo siento pero ahora mismo no tenemos nada».

En estas circunstancias, tener una hipoteca se convierte en una aspiración que no se tiene la certeza de alcanzar. Porque, si las inmobiliarias ya lo ponen complicado, las entidades bancarias también son recelosas cuando se trata de conceder préstamos a personas extranjeras procedentes del sur global. Y ese recelo siempre ha existido.

Para que nadie piense que «no es racismo, es clasismo», un discurso que predomina en los sectores que se creen de izquierdas porque están relacionados con la lucha de clases y el antifascismo y que, por eso mismo, creen que el racismo no milita en sus filas —cuando evidentemente no es así—, podemos hablar del caso de Iñaki Williams, el futbolista del Athletic de Bilbao. El deportista reconocía en una entrevista para el programa *Salvados*, [5] de La Sexta, que a su madre en muchas inmobiliarias se habían negado a mostrarle determinadas viviendas dejándole claro que no se las enseñaban porque no las iba a poder pagar. A la que apareció su hijo, no solo le enseñaron más pisos, sino que entonces, y hay que ver hasta dónde llega el afán de lucro, subían los precios.

Anécdotas aparte, SOS Racisme Catalunya, en su informe «(In)Visibles» [6] sostiene que los casos de racismo en el ámbito de la vivienda no son hechos aislados: responden a prácticas normalizadas de las agencias inmobiliarias, de los propietarios y de la inacción de las administraciones. La discriminación en la vivienda va más allá del mero acceso a los recursos habitacionales. Constata también que, respecto al disfrute de la vivienda, la desprotección es aún mayor, porque la

discriminación se da en espacios privados, donde la administración no puede intervenir, y muchos abusos no se denuncian por miedo a perder el hogar que tanto ha costado conseguir.

Por todas estas cuestiones, yo no envidio la vida de mi madre en España, porque el racismo no se lo puso fácil. Ni a ella ni a todas las personas negras y marrones que llegaron a España en la misma época que ella. De hecho, a día de hoy seguimos batallando para desmantelar un sistema diseñado para discriminar a las personas que no somos blancas que viene de muy atrás y que, cuanto más atrás nos remontamos, más encarnizado era.

Mi madre y muchas personas de su generación vivieron un racismo al que yo ahora, teniendo los recursos y el acceso a una información que ellas no tenían, puedo identificar como racismo estructural, y puedo denunciarlo.

El racismo tiene un plano individual, por supuesto, pero que se enmarca dentro de un marco estructural que legitima las acciones personales; pero eso mi madre no lo sabía. Y no lo sabía porque, estando pluriempleada para poder pagar el piso, los suministros y las deudas varias, además del colegio en el que me matriculó, no disponía del tiempo del que yo sí he dispuesto para leer y formarme, y entender que ella no tenía que hacer sobresfuerzos para ser aceptada. Que la no aceptación venía impuesta por una estructura que históricamente ha concebido a las personas negras como menos personas y, por lo tanto, inferiores, tratándolas primero como animales y fuerza de trabajo, y luego como ciudadanas de segunda.

Las personas como mi madre, en la mayoría de los casos, no identificaban lo que pasaba como racismo estructural y creían que si eran dóciles, no levantaban la voz y sonreían neutralizarían un poco toda esa hostilidad que percibían.

Aquí hay algo muy perverso y que pervive a día de hoy cuando se trata de denunciar el racismo, que es la ligereza con la que se culpabiliza a las personas que lo denuncian, y se las tacha de desagradecidas. Se oyen con mucha frecuencia frases del estilo de «Encima que estás aquí, en vez de

integrarte, te pasas el día quejándote»; o «Pues si no te gusta cómo te tratan aquí, vuélvete a tu país». Y muchas veces eso se nos dice a personas como yo, que no tenemos otro país al que volvernos porque siempre estuvimos aquí.

Las personas de la generación de mi madre también creían que redoblar sus esfuerzos les ayudaría a «integrarse», y que eso les conseguiría la aceptación por parte de la sociedad. Y esa idea es la que en muchos casos transmitieron a su prole: el esfuerzo como paliativo a toda esa discriminación que viviríamos y vivimos. Esto resulta cruel porque revictimiza: se responsabiliza a la víctima, como si de ella dependiera sufrir o no discriminación.

A las mujeres esto nos suena, porque es igual que cuando se nos culpabiliza a nosotras de las agresiones machistas. Frases como «Es que, claro, iba provocando», o «Seguro que algo hizo» dan a entender que las mujeres hacemos algo para merecer la violencia que se ejerce contra nosotras. Pues con el racismo pasa lo mismo: en vez de poner el foco en los mecanismos socialmente aceptados y que son fruto de una historia de la que muchas veces nos olvidamos y nos desentendemos, pretendemos responsabilizar a las personas racializadas. Entonces se nos conmina a trabajar en el aumento de nuestra autoestima para que nos sobrepongamos a las situaciones racistas, o se nos hace luz de gas —y ya sabemos que esa es una forma de abuso psicológico— al decirnos que no existe tal racismo y que somos nosotras, que nos lo imaginamos. Pero todo esto no es cuestión de autoestima, como comenté en un artículo que publiqué hace tiempo. [7] Yo puedo tener la autoestima por las nubes y eso no impedirá que alguien por la calle me acuse de estar robándole el trabajo a su hijo, o que me manden a la selva de la que nunca debí salir.

Idealizar la vida de nuestros padres creyendo que, como en el baúl de los recuerdos, cualquier tiempo pasado nos parecerá mejor es una posibilidad que solo existe para una parte de la población: la población española que

goza del privilegio de la supremacía blanca. Y no quiero que se entienda la supremacía blanca como las expresiones de la ultraderecha reaccionaria y violenta que grita que no quieren menas o bandas latinas o manteros en sus calles. Esta es algo mucho más cotidiano, y está relacionada con una mayor accesibilidad y mejores garantías por el simple hecho de ser una persona blanca. Como el privilegio masculino, que otorga ventajas por el simple hecho de ser hombre hetero, la supremacía blanca implica moverse por el mundo sin apenas ser consciente de que se goza del privilegio de ser considerada una persona normal, y de que no se vivirán situaciones de discriminación, segregación o explotación por ser una persona blanca.

Esta cuestión la explica muy bien Reni Eddo-Lodge en el capítulo «Qué es el privilegio blanco» en su libro *Por qué no hablo con blancos sobre racismo*,[8] cuando dice que «es tan difícil definir una ausencia... Y el privilegio blanco es la ausencia de las consecuencias negativas del racismo. La ausencia de discriminación estructural, la ausencia de que tu raza sea vista sobre todo y en primer lugar como un problema, la ausencia del premio al "menos probable que triunfe por su raza"».

Añorar tiempos pasados suena bucólico si eres una persona blanca heterosexual de clase media. Una persona negra no sentirá añoranza de la vida de sus padres. Su conciencia identitaria y su formación antirracista le recordarán que esos «días gloriosos» del pasado que una persona blanca puede echar de menos están íntimamente con el maltrato y la violencia ejercidos sobre sus ancestros, sobre su territorio de origen. Desde ahí no se puede sentir nostalgia.

Es mucho más constructivo aceptar que esos tiempos pasados fueron positivos para una parte de la población y, desde esa aceptación, lo necesario es trabajar para que en la actualidad se diseñen políticas inclusivas, sin sesgos discriminatorios por cuestión de origen, capacidades, género, orientación sexual, raza o credo. Solo así nuestras hijas no tendrán que añorar la vida de sus padres y madres, porque vivirán en una sociedad

que trabaja efectivamente para aplicar unas políticas de vivienda, empleo, educación y conciliación que nos incluyan a todas.

La izquierda del siglo XXI: entre el avance y el retroceso

José Rama

Una política nostálgica de ideologías fuertes

Mientras que Francis Fukuyama anunciaba en 1992, en su afamado ensayo *El fin de la historia y el último hombre*, que tras la Guerra Fría podíamos proclamar que la historia, entendida como lucha de ideologías, había tocado a su fin y, con ello, se constataba el triunfo de la democracia liberal, en los últimos años, en nuestras democracias bien consolidadas, lo que han ido aflorando son nostálgicos de las ideologías fuertes más que forofos del fin de la historia. Es decir, lo que vemos en nuestros días es un predominio en el espacio político de aquellos que, frente a la proclama del politólogo estadounidense de que el socialismo y el fascismo habían llegado a su fin, lo que pretenden es reivindicar la necesidad del debate de ideas, de recobrar las identidades para dar respuesta a los problemas que hoy vivimos los ciudadanos.

En España, esta nostalgia de ideas no nos es ajena. Es recurrente ver cómo nuestros políticos hacen llamadas a la refundación de los ideales de sus partidos. Cómo, de manera continua, se establecen comités, congresos y, en general, debates internos que ansían delimitar el camino ideológico que ha de seguir la formación. En este sentido, la izquierda —sobre todo tras la gran crisis económica de 2008 y las políticas económicas de restricción del gasto público que se vio obligada a impulsar debido a las

rígidas condiciones establecidas por la troika durante el ciclo electoral 2008-2011— en los últimos años ha protagonizado esta llamada a la refundación ideológica en más de una ocasión.

Esta «crisis» de la izquierda se plasmó en España con un decrecimiento electoral notable del PSOE en las elecciones de 2011 (obtuvo 110 de 350 escaños), 2015 (90 de 350 escaños) y 2016 (85 de 350 escaños). Sus electores tradicionales, traicionados por la última etapa (2008-2011) del Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, en la que vieron cómo se ponía fin al ciclo de políticas sociales que este mismo Ejecutivo había iniciado en el período 2004-2008, abandonaron a los socialistas, bien quedándose en casa y no votando, bien eligiendo otra opción política.

Ante la necesaria refundación de la izquierda surgieron distintas facciones, con diferentes apuestas ideológicas, dentro del PSOE; emergieron nuevas formaciones, como Podemos, situadas más a la izquierda del PSOE, y el tradicional partido de izquierda, Izquierda Unida, buscó la refundación y unión con otras fuerzas de la izquierda en 2009, bajo el liderazgo de Cayo Lara. No es de extrañar, entonces, que, ante el giro liberal de las formaciones de izquierda, surgieran distintos líderes políticos y movimientos que viniesen a encabezar una vuelta a sus orígenes. Estos mensajes de renacimiento de la izquierda reivindican las proclamas socialistas en lo económico, al tiempo que llaman a la unidad nacional ante las situaciones de crisis, con el objetivo de volver a ser escudo y resguardo de las clases más humildes y trabajadoras. A esto se lo ha llamado «rojopardismo» o «ideología rojiparda». En esencia, los rojipardos son aquellos que mezclan discursos propios de la izquierda (como el anticapitalismo) con valores propios de la derecha europea contemporánea (como el nacionalismo o la familia). En España, a Pablo Iglesias, Íñigo Errejón, pero también Alberto Garzón o Julio Anguita, todos ellos «referentes» de la izquierda, se les ha colocado este adjetivo en alguna ocasión, pese a que estén en las antípodas ideológicas unos de otros.

La crítica a la ideología rojiparda no se hizo esperar desde las bancadas conservadoras en España. Fueron muchos los partidos que señalaron y criticaron al primer Podemos por votar en numerosas ocasiones dentro del Parlamento Europeo en la misma senda que el partido de derecha radical francés, caracterizado por sus claros tintes antiinmigración y nacionalistas, el Frente Nacional de Marine Le Pen. Así, esta idea de que los mensajes de los extremos ideológicos guardan más similitudes que diferencias (algunos han señalado que el 70 % del programa electoral de Podemos y del Frente Nacional coincide) no sería nada nuevo. Vale la pena recordar que, en España, las Juntas de Ofensiva-Nacional Sindicalista (JONS), fundadas por Ramiro Ledesma y Onésimo Redondo, y que significaron la principal organización fascista española durante la Segunda República, que terminaría por fusionarse con la Falange de Primo de Rivera, tiene sus orígenes en el socialismo y el obrerismo. En este sentido, no debe escapársenos que las JONS fueron creadas a imagen y semejanza de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), para aquellos que lo desconozcan, una alianza sindical de carácter anarquista que surgió a principios del siglo XX (no es de extrañar que los colores de la bandera de las JONS sean el rojo y el negro característico de la CNT). En esencia, un surtido grupo de anarquistas y comunistas en los años treinta integraban la Falange, hasta el punto de que los monárquicos tildaban de rojos a los militantes de las JONS (incluso burlonamente los acuñaban «FAI-lange», en referencia a la Federación Anarquista Ibérica, FAI).

Esta delgada línea entre el fascismo y el socialismo es la que aprovechan los rojipardos, nostálgicos de un pasado mejor y en el que la familia y la unidad nacional, y no el cosmopolitismo y la globalización, significaban la estabilidad social y el bienestar de las clases trabajadoras, para reivindicar la vuelta a las ideas fuerza. Porque los valores del falangismo, provenientes en muchas ocasiones de las ideas socialistas —no olvidemos que Benito Mussolini militó, como así lo hizo Lenin, en el socialismo revolucionario

—, enfatizan la necesidad de la defensa de los valores patrios, de la sociedad frente al individualismo, de la tradición frente a lo nuevo que viene de fuera.

No hay imagen más clara de estos valores compartidos —y que hoy la izquierda rojiparda retoma del fascismo— que las palabras que de Mussolini recoge Antonio Scurati en su reciente obra *M. El hijo del siglo*, ya que bien las podría haber formulado Lenin o cualquier otro ideólogo de la escuela marxista. Y, en esencia, Mussolini viene a destacar la importancia nacionalista, lo que en tiempos recientes han hecho, entre otros, Julio Anguita, exlíder de Izquierda Unida, y figura clave de la izquierda en España, quien en varias ocasiones alabó las bondades del Decreto Dignidad italiano, impulsado por el xenófobo Matteo Salvini, de la Lega Italiana, que buscaba dar prioridad a los trabajadores italianos frente a los inmigrantes que «vienen a robar el trabajo de los nacionales». Decía Mussolini:

> El problema está claro. La nación italiana es como una gran familia. Las arcas están vacías. ¿Quién ha de llenarlas? ¿Nosotros, tal vez? ¿Nosotros, que no poseemos casas, automóviles, bancos, minas, tierras, fábricas, billetes? Quien puede «debe» pagar. Quien puede debe desembolsar.
>
> BENITO MUSSOLINI, «Discurso en las escuelas de corso di Porta Romana», Milán, 9 de junio de 1919

Es en un claro contexto de crisis, el del fin de la Primera Guerra Mundial, en 1918, en el que surge con fuerza el ideario fascista, como una propuesta de exaltación nacional, de defensa de los valores patrios, de protección para los trabajadores, de reclamo por unas condiciones laborales justas (en sus inicios plantearon las jornadas laborales de ocho horas) y, por qué no, de reivindicación de que no han de ser siempre los mismos (los de abajo) los que terminen pagando los problemas de los de arriba.

Pasado algo menos de un siglo de todo aquello, las ideologías con mayúsculas y los mensajes populistas han vuelto a tomar la escena política. Más aún, la izquierda rojiparda no ha dudado en aliarse con los que otrora estaban en sus antípodas ideológicas. Pensemos en uno de los recientes

gobiernos griegos, el de 2015, en el que una coalición totalmente inverosímil, al menos si se plantease desde la óptica española —imaginémonos el disparate que sería un gobierno de Vox y Podemos—, llegó a fraguarse: la coalición entre la izquierda radical (populista): Syriza, liderada por Alexis Tsipras y el partido de la derecha radical populista, y ultranacionalista, los Griegos Independientes (ANEL). Pensemos, también, en la poco duradera pero exitosa coalición italiana del Movimiento 5 Estrellas (que surgió en sus inicios como una fuerza *antiestablishment* principalmente apoyada por votantes del centro-izquierda) y la Lega (antigua formación regionalista del norte de Italia, Lega Norte) de Salvini. Y es que la nostalgia, el nacionalismo y el proteccionismo bien parecen haberse adueñado de una parte de la izquierda (rancia) y la derecha populista, que hoy bailan al son de la misma música.

Hagamos, en las próximas páginas, un breve recorrido por la historia política europea para entender mejor cómo las ideas rojipardas han vuelto a cobrar fuerza y el porqué de este resurgir.

Medio siglo de política en Europa

Han pasado ya varias décadas, concretamente desde 1970, desde que la política en Europa dejase de ser un juego de electores bien identificados con partidos políticos capaces de generar y establecer vínculos sólidos con sus votantes. En aquel entonces, el acto de votar era el resultado de grandes divisiones sociales, como las de clase social (propietarios versus trabajadores), centro-periferia, religión-Estado o campo-ciudad. Estas grandes fracturas habían generado no solo la división de los ciudadanos en diferentes y antagónicos grupos, sino partidos políticos específicos para representar a cada conjunto de votantes. De este modo, elegir a qué partido respaldar el día de las elecciones se convertía en un hecho «sencillo». Los de la clase trabajadora terminaban dando su respaldo a las fuerzas

obreristas, mientras que las clases propietarias y burguesas hacían lo propio con los partidos conservadores, por ejemplo.

Esta «vieja política europea» terminó por llegar a su fin a finales de los años setenta y principios de los ochenta. Por aquel entonces, se empezó a observar que los electores comenzaban a tener un comportamiento menos predecible, más errático y que, por lo tanto, la elección de partido ya no era tan sencilla. Que, por ejemplo, los partidos políticos obreros buscaban ampliar su espectro de votantes haciendo propuestas dirigidas a las clases medias y pequeños empresarios. De este modo, se iniciaba lo que comúnmente denominamos «política de masas».

A su vez, nuevos partidos comenzaron a surgir, sobre todo aquellos que tenían que ver con los nuevos movimientos sociales de índole ecologista. La política pasó de ser predecible a cambiante y los sistemas de partidos, esto es, el conjunto de partidos con representación en un país, pasaron de estar fuertemente cristalizados a ser más inestables: los partidos con representación parlamentaria cambiaban de manera constante de una elección a otra. Así, dejaron de ser unos pocos los partidos con capacidad de acceder al Gobierno, para que las pautas de formación de ejecutivos se volviesen más inesperadas y a ampliarse el espectro de partidos con posibilidades reales de entrar en la toma de decisiones políticas. En definitiva: se abrió la contienda política a más actores y las dinámicas electorales empezaron a cambiar.

Para los años noventa, una nueva oleada de cambios políticos empezó a recorrer el Viejo Continente: la oleada de la derecha radical. Si bien sabemos que ya desde el fin de la Segunda Guerra Mundial este tipo de formaciones tuvo cierta presencia electoral en varios países europeos, lo cierto es que su mayor implantación sucede a finales del siglo XX. Los conflictos relacionados con la inmigración, así como el creciente desempleo, impulsan al Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen en Francia (padre de Marine Le Pen, la actual cabeza visible del partido, recientemente

renombrado como Rassemblement Nacional) o al Partido de la Libertad en Austria. El surgimiento de estas formaciones cambió las alineaciones electorales establecidas. Los votantes, desencantados con las fuerzas tradicionales, empezaron a ver en estos nuevos partidos una mejor solución a sus problemas. Con una nueva oferta partidista, los tradicionales vínculos de electores con formaciones ya existentes empezaron a caer y los líderes tuvieron que reaccionar a estas nuevas amenazas políticas amoldando sus discursos.

Todos estos cambios políticos hicieron que los cimientos de las democracias europeas establecidas empezaran a agitarse. De hecho, sirvieron para que una especie de crisis de representación comenzase a surgir en varios países del continente, mientras que, en otros, en los que dicha crisis ya existía, estas transformaciones hurgaron más en la herida abierta. A ello ayudó recientemente la crisis económica que se inició en 2008 y que los economistas en general acuñaron como Gran Recesión, por no desmerecerle a la gran caída de la economía de los años treinta, apodada con el nombre de Gran Depresión. Pues bien, la Gran Recesión sirvió de acelerador de fracturas políticas ya existentes y sacó a la luz la gran crisis de representación de la que adolecen nuestras democracias.

En España, la crisis de 2008 dio pie a la participación política más sonora de nuestra corta historia democrática, por supuesto, hablo de las concentraciones del 15 de mayo de 2011, movimiento que pasó a llamarse 15M. Las reivindicaciones de una democracia más participativa, en la que la voz de los ciudadanos terminase por ser, de una vez por todas, escuchada por parte de los representantes políticos, así como las proclamas a favor de una mayor igualdad para los ciudadanos y las reivindicaciones de oportunidades laborales para los jóvenes —que pedían, por primera vez de forma clara, vivir, al menos, como lo habían hecho sus padres— habla de un cisma de tensión social y política nunca antes vivido en nuestro país. Al calor de las protestas del 15M surgiría Podemos, brazo político de un

movimiento de ciudadanos que, fruto de la crisis económica, solo pedían tener una vida tan digna como la de sus padres. Los *millennials*, fuertemente identificados con el 15M, salían por aquel entonces a las calles con proclamas claras: «Ni casa, ni trabajo, ni jubilación, ¿qué miedo puede haber?». Era, ahora visto con perspectiva, el germen de la expansión rojiparda en España.

Los niveles de confianza en instituciones políticas como el Congreso de los Diputados y los Parlamentos en general, en los partidos políticos y en el Gobierno empezaron a decrecer de forma drástica desde el inicio de la Gran Recesión, alcanzando algunos de los niveles más bajos de las últimas décadas. La Encuesta Social Europea revela que, en una escala de 0 a 10 —donde 0 significa «total desconfianza», y 10, «total confianza»—, la confianza en el Congreso de los Diputados pasó de un promedio de 5 en 2008 a 3,4 en 2012, mientras que la confianza en los partidos se desplomó en 1,3 puntos, del 3,2 al 1,9. Lo más destacable es que no solo bajaron indicadores políticos relevantes como los descritos, sino que el apoyo a la democracia empezó a caer. De este modo, no es que los electores cada vez estuviesen —y estén— menos satisfechos con cómo funciona la democracia —porque sean más críticos con ella, entiendan que las democracias representativas no terminan de hacerles partícipes de manera directa en la toma de decisiones, y por ello aumente la insatisfacción—, sino que esto es un reflejo de la creciente desafección política, hartazgo y apatía. A su vez, esto se ha visto manifestado en la creciente falta de apoyo a la democracia. El porcentaje de electores que considera esencial vivir bajo un sistema democrático ha caído de forma pronunciada en los últimos años y son sobre todo los más jóvenes aquellos que expresan una menor aceptación de que la democracia es algo esencial.

La pandemia de la COVID-19 ha contribuido a intensificar este sentimiento. Los estudios más recientes destacan que (I) no solo estamos más a favor de que las decisiones sean adoptadas por perfiles técnicos y no

por representantes políticos, sino que (II) la consideración de que es preciso un líder fuerte que de manera clara tome decisiones políticas creció de forma exponencial con la crisis sanitaria del coronavirus. Del mismo modo, la querencia por la centralización en la toma de decisiones empezó a crecer entre los españoles. Las erráticas medidas para luchar contra la COVID-19 adoptadas en los inicios de la pandemia, en las que los Gobiernos central y autonómicos dejaron entrever una bicefalia sin precedentes, contribuyeron a que la percepción del estado de las autonomías cayese en picado en su valoración. De este modo, las voces que empiezan a proclamar la vuelta a un Estado central y unitario, recuerdo de un pasado no tan lejano, comienzan a resonar en la política española.

Esta suma de factores (crisis de los partidos políticos y de la representación, desconfianza y desafección política), unida a los grandes cambios que desde el siglo XXI han afrontado las democracias occidentales (creciente desigualdad económica entre los ciudadanos, masivos niveles de inmigración, europeización de la toma de decisiones y expansión de la globalización) han puesto en entredicho la viabilidad de todos y cada uno de los elementos propios de una democracia de calidad.

La crisis política y la izquierda

Si hay un grupo de formaciones que se ha visto mayoritariamente afectado por los cambios descritos anteriormente, estos son los partidos socialdemócratas. Aunque la evidencia nos dice que estas fuerzas han experimentado distintas subidas y bajadas en el apoyo electoral desde 1920 —teniendo su pico de éxito electoral (medido a través del porcentaje de votos) en los años noventa, gracias, sobre todo, a los buenos resultados de estos partidos en el Reino Unido, Alemania e Italia—, no hay duda de que su caída (en términos electorales) se produjo, sobre todo, a principios de los 2000 y, con mayor ahínco, desde 2008. Si comparamos los resultados

electorales de grandes partidos socialdemócratas en países como Francia u Holanda, entre 2012 y 2017, el batacazo electoral fue de -32,4 y -19,1 puntos porcentuales, respectivamente. En Grecia, de los comicios de 2009 a los de mayo de 2012, el Pasok pasó del 43,92 % de los votos a un 13,18 %. Es decir, la caída fue de más de treinta puntos porcentuales. A un tiempo, la derecha radical, valiéndose de un discurso populista, centrado en identificar a dos grupos antagónicos bien delimitados, las élites corruptas versus el pueblo bueno, empezó a ganar adeptos en la última década, llegando a territorios que nunca antes habían conocido este tipo de formaciones o que, si lo habían hecho, había sido en los inicios de sus democracias como rémora del régimen autoritario pasado.

En este sentido —y dado que las líneas de tendencias agregadas del voto desde los 2000 y hasta nuestros días han seguido tendencias inversas en el caso de la socialdemocracia y la derecha radical: descendentes los primeros y ascendentes los segundos—, han sido muchos los estudiosos que se han interrogado hasta qué punto se ha podido producir un trasvase de votos de los partidos socialistas a la derecha radical. Y, por lo tanto, hasta qué punto la derecha radical no ha sido sino un refugio para el votante obrero ahora olvidado por los partidos socialdemócratas, más centrados en otras cuestiones, tales como las denominadas «batallas culturales» (posmaterialistas), la igualdad de género o la economía sostenible.

Así, por lo general, existe un claro consenso en que el declive electoral que desde 2008 empezaron a experimentar las formaciones socialdemócratas podría deberse, entre otros factores, a la convergencia programática que en los últimos años estas formaciones han tenido con los partidos liberales y conservadores. Ante programas y propuestas electorales similares (la europeización de la política contribuyó a ello), los electores terminaron por desencantarse con aquellas formaciones que, otrora, habían dado respuesta a sus demandas de justicia social y economía redistributiva. Precisamente fue la convergencia programática y la dificultad de los

electores para diferenciar entre opciones políticas lo que permitió que surgiesen nuevos partidos, que formaciones ya establecidas pero marginales se reinventasen y empezasen a atraer al electorado.

De este modo, los tradicionales votantes socialdemócratas, entre los que se encuentran un nutrido grupo mayoritario de electores pertenecientes a las clases sociales más humildes, empezaron a ver en la derecha radical una respuesta sensata a sus inquietudes como ciudadanos. Comenzaron a percibir en los mensajes de estas formaciones, un claro guiño a sus interrogantes: la defensa de sus trabajos frente a la «amenaza» de los inmigrantes que vienen a arrebatarles sus oportunidades laborales; la defensa de los valores materiales, tales como la posibilidad de acceder a una vivienda y vehículo en propiedad, frente a la defensa de los valores posmaterialistas de las fuerzas de izquierda; la defensa de su identidad nacional, frente a la «banalización» de la simbología nacional de la izquierda; la defensa de las tradiciones y la cultura propias, creadas a la luz de las clases obreras, frente al cosmopolitismo de la izquierda. En definitiva, la derecha radical populista empezó a encontrar un nicho electoral significativo entre aquellos votantes con trabajos no cualificados o de las clases más bajas. Por ello, no es de extrañar que hoy día escuchemos referencias a los trabajadores manuales, agricultores, ganaderos, cazadores, etc., dentro del discurso de la derecha radical, mientras que las fuerzas socialdemócratas, paulatinamente, han ido dejando de lado a estos votantes.

Los datos en el ámbito europeo respaldan, al menos parcialmente, estas afirmaciones. Así, las fugas de votantes de las fuerzas socialdemócratas no solo se han ido a la derecha radical, que también, sino que su pérdida de votantes va en todas las direcciones. De hecho, la norma general es que las fuerzas tradicionales de derecha (conservadoras y liberales), así como los verdes y la izquierda radical, han sido los más beneficiados de las fugas socialdemócratas, algo que, por otro lado, encaja bien con lo que sucedió en

España. Podemos y, en menor medida, Ciudadanos, fueron los grandes beneficiarios en 2015 de la debacle socialista: del total de votantes de Podemos en las elecciones generales de 2015, un 38 % de su electorado había apoyado al PSOE en los comicios de 2011, mientras que, del total de votantes de Ciudadanos en 2015, un 21 % había depositado su papeleta a favor de los socialistas en 2011. De este modo, las grandes fugas de votantes socialdemócratas fueron a parar a la izquierda radical, que bien supo incorporar en sus discursos las reivindicaciones rojipardas, mientras que, en términos amplios, hay evidencia también de que en torno a un 10 % de exvotantes socialistas dieron el paso de apoyar a la derecha radical.

Las explicaciones más tradicionales para entender este vínculo de los votantes obreros con las formaciones de derecha radical tienen que ver con la cultura y la economía, pero, sobre todo, con el rol que la inmigración y la globalización han jugado en este sentido. De hecho, vale la pena recordar que —al ser la característica principal de la derecha radical el nativismo (combinación de nacionalismo con xenofobia) y uno de los principales factores para entender su apoyo a las actitudes antiinmigración— son estas dimensiones las que han permitido entender que electores alineados con formaciones socialistas hayan podido verse atraídos por los discursos histriónicos, muchas veces con tintes fascistas, de la derecha radical.

Así, y con mayor énfasis desde la crisis migratoria de 2014 —por razones que tienen que ver con la percepción de que la llegada masiva de inmigrantes resta capacidad económica a las clases trabajadoras, al aumentar el número de personas queriendo trabajar y la oferta laboral mantenerse estable o bajar, además de su supuesta influencia en la bajada de los salarios—, las clases obreras empezaron a desarrollar actitudes nativistas y proteccionistas acordes a los discursos de las formaciones de la derecha radical que, precisamente conscientes de esta realidad, supieron dirigir sus mensajes a este cuerpo de votantes. Asimismo, los votantes obreros, muchos de ellos con sentimientos nacionalistas, empezaron, a su

vez, a intensificar sus fobias hacia los inmigrantes, a quienes empezaron a señalar como un daño para la defensa de la cultura nacional. En este sentido, es bien sabido que una de las características de los votantes obreros es el nacionalismo.

Del mismo modo, explicaciones de índole cultural han encajado igual de bien para entender el apoyo de la clase obrera a la derecha radical. Así, no es solo que las clases obreras «compren» los mensajes xenófobos de los líderes de la derecha radical porque perciben que los inmigrantes arriesgan su subsistencia económica, sino también porque ven que ellos representan una amenaza para su forma de vida nacional. De hecho, ante la pregunta de si consideran que la inmigración hace de su país un mejor lugar para vivir, las clases obreras que se dedican al sector de la producción y aquellos que trabajan en el sector de los servicios, ambos, señalan, de forma mayoritaria, que los inmigrantes ayudan a que la convivencia en el país sea peor. Estas actitudes, sin duda, se alinean perfectamente con los discursos de la derecha radical, pero también de la izquierda rojiparda, que ha sabido canalizar y fomentar este tipo de sentimientos.

Ante el conocimiento de este panorama, las fuerzas socialdemócratas optaron por dos estrategias distintas para recuperar al votante obrero. La primera buscaba enfatizar que, si la izquierda quiere volver a atraer el voto de clase, habría de intensificar su discurso nacionalista. La segunda, por el contrario, más centrada en la economía, señala que la estrategia política tendría que pasar por hacer un giro hacia el centro del tablero ideológico. De este modo, según el viraje nacionalista, los partidos socialdemócratas podrían recuperar su columna vertebral electoral perdida en los últimos años: los blancos de clase obrera, con trabajos no cualificados y bajos ingresos. En consecuencia, tendrían que adoptar posiciones menos progresistas en materia de inmigración o, al menos, restar importancia a la dimensión cultural. Por otro lado, mediante la adopción de medidas conservadoras y el giro al centro del tablero ideológico, podría ser que las

formaciones socialdemócratas recuperasen a los obreros que, en los últimos años, se han marchado a los partidos tradicionales de derechas.

Ahora bien, ninguna de estas estrategias se ha mostrado efectiva para la socialdemocracia a la hora de recuperar el voto obrero. En esencia, esto se debe a que las bases electorales de las formaciones socialdemócratas han cambiado tanto en los últimos años que parecería que intentar girar hacia un lado u otro podría potencialmente hacer que perdiesen sus nuevas bases de votantes. De hecho, lo que cada vez está más claro es que la socialdemocracia ya no son los partidos de la clase trabajadora. Más bien, la socialdemocracia camina hacia un elector más urbanita, preocupado por la igualdad de género, la defensa del medio ambiente sin que ello signifique una desaceleración del crecimiento económico, la justicia redistributiva y la igualdad de oportunidades, el estado del bienestar, pero que cada vez más se aleja de su votante prototípico.

Esto ha sido percibido por una parte de la izquierda, que comúnmente denominamos la izquierda radical, como una ventana de oportunidad para atraer a los votantes obreros. Así, ante la orfandad de este cuerpo de electores, otrora identificados con las fuerzas socialdemócratas, la izquierda se ha lanzado a esgrimir mensajes muy similares a los de la derecha radical, pero también a los de aquella derecha extrema (como el partido de Aurora Dorada en Grecia, con claros tintes autoritarios) que coquetea con el fascismo, defiende de forma continua la concepción nativista de la política (defensa de los intereses de los nacionales y tintes xenófobos para con los inmigrantes), la reivindicación de un pasado mejor, en el que los trabajadores gozaban de oportunidades laborales y en el que los salarios permitían capacidad de ahorro y una visión materialista de la vida. De este modo, la izquierda flirtea hoy día con ideas (y lemas) que recuerdan a una etapa no democrática, mientras banalizan los retos del futuro: el cambio climático, la igualdad real de oportunidades, la integración social, el

terrorismo internacional, los desafíos de la seguridad cibernética, las pandemias sanitarias en un mundo tremendamente interconectado.

Esta izquierda rojiparda que ve en las ideas falangistas el camino hacia el progreso, y en la defensa de la revolución anticapitalista, nacionalista y obrerista la recuperación de sus bases electorales perdidas, incurre en una tan seria amenaza para las democracias liberales como la derecha radical. Sobre todo, estos discursos son tremendamente preocupantes para las generaciones jóvenes. Así como sabemos que en Francia el Frente Nacional de Le Pen destaca por su caladero electoral entre los votantes de dieciocho y treinta y cuatro años, que en Austria el Partido de la Libertad hace que más de la mitad de los hombres de entre dieciocho y veinte años terminen por darle su apoyo, o que en Suecia los Demócratas Suecos (un partido que, para algunos, se acerca a la categoría de neonazi) igualmente cuenten con un elevado apoyo entre los jóvenes, somos conscientes de que estos mensajes de defensa identitaria, vuelta a los orígenes y añoranza de una pasado que fue mejor, esgrimido en muchos países por la izquierda radical, es igualmente tentador para las nuevas generaciones. Si en Alemania, el partido de la derecha radical, Alternativa por Alemania, es capaz de destacar entre los jóvenes con sentimientos antidemocráticos y no tanto entre los electores más mayores —que sí vivieron los desastres de las guerras y que, por tanto, están lejos de ser nostálgicos de una Alemania que otrora fue mejor y «más grande»— o que en Grecia, la extrema derecha de Aurora Dorada ha conseguido su gran apoyo electoral entre jóvenes con estudios secundarios que han visto cómo sus condiciones económicas y laborales han empeorado de manera notable en los últimos años, qué podemos esperar del discurso nostálgico de la izquierda rojiparda en España.

El himno de las Milicias Andaluzas, que se escuchó en el desfile de la Victoria celebrado en Madrid en 1939, con motivo de la celebración de la aún reciente victoria de las tropas del general Francisco Franco en la guerra civil española, no dista mucho de lo que hoy día fuerzas de la izquierda

rojiparda se atreverían a cantar, eludiendo, por supuesto, las referencias a Falange y a las JONS:

¡Viva, viva la revolución!,
¡viva, viva, Falange de las JONS!
¡Muera, muera, muera el capital!,
¡viva, viva el Estado Sindical!

Que no queremos
reyes idiotas
que no sepan gobernar
e implantaremos
porque queremos
el Estado Sindical.

[continúa...]

Estas ensoñaciones de un pasado mejor, y este coqueteo de la izquierda con la nostalgia de un pasado que, presuntamente, había otorgado mayores estándares de vida para la sociedad, descuida y oscurece los avances que, en términos de igualdad social y de oportunidades, lucha de género y bienestar social, se han dado en las últimas décadas. Descuida, también, un importante cambio en el paradigma de preferencias. Cómo, de una mentalidad materialista centrada en el corto plazo, se ha pasado a un mayor énfasis por la acumulación de conocimiento y de experiencias vitales, que dotan a la ciudadanía con mejores herramientas para enfrentarse a los cambios sociales que están por venir: la transformación (aún mayor) de las estructuras de trabajo, la globalización creciente, la mayor digitalización de la sociedad.

En fin, que si para algunos el progresismo está en mirar al pasado, al tiempo que se ignoran los avances que se han constatado en los últimos

años en multitud de dimensiones sociales y se insiste en la vuelta a lo material, denostando el conocimiento, la capacidad crítica y la sociedad informada, flaco favor harán a las generaciones que están por venir.

Biografías

Begoña Gómez Urzaiz es periodista *free lance* y vive en Barcelona. Escribe una columna de opinión en *La Vanguardia* y colabora habitualmente en *El País*, Radio Primavera Sound y otros medios. Da clases en el máster de Periodismo Literario de la UAB. En mayo publicará su primer libro, *Las abandonadoras* (Destino).

@begogomezurzaiz

Pablo Batalla Cueto (Gijón, 1987) es historiador, periodista y corrector. Actualmente colabora con *La Marea*, *CTXT*, *La Soga*, *Nortes* y *LaU* y es coordinador de la revista cultural digital *El Cuaderno* y director de *A Quemarropa*, periódico de la Semana Negra de Gijón. Ha publicado tres libros: *Si cantara el gallo rojo: biografía social de Jesús Montes Estrada*, *La virtud en la montaña: vindicación de un alpinismo lento, ilustrado y anticapitalista* y *Los nuevos odres del nacionalismo español*.

@gerclouds

Desirée Bela-Lobedde (Barcelona, 1978) es escritora, activista afrofeminista y antirracista. Es columnista en *Público* y colaboradora en el programa radiofónico Vostè primer, de RAC1. Ha publicado los libros *Ser mujer negra en España* y *Minorías. Historias de desigualdad y valentía*, y en coautoría *Metamba Miago. Relatos y saberes de mujeres afroespañolas* y *Pecadoras Capitales*, además de prologar los libros *Por qué no hablo con*

blancos sobre racismo, de Rennie Eddo-Lodge, y la edición al catalán de *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie.

@desirrebelal

Eudald Espluga Casademont (1990, Girona). Licenciado en Filosofía y máster en comunicación y estudios culturales por la Universidad de Girona, actualmente trabaja como periodista cultural. Ha colaborado en medios como *ICON*, *El Salto*, *PlayGround*, *Vice*, RAC1, Radio Primavera Sound o *Núvol*. Es autor de los ensayos *No seas tú mismo. Apuntes sobre una generación fatigada*, *Rebeldes*. *Historia ilustrada del poder de la gente*, *Las pasiones ponderadas*, *Mediterròniament. La catalanitat emocional*, escrito junto a Damià Bardera, y ha participado en el libro colectivo *Humanidades en acción*.

@eudald31

Mar García Puig es licenciada en Filología Inglesa y tiene un máster en Lingüística. Editora de profesión, ha publicado artículos en medios como *CTXT*, *El Diario, Público* o *El Salto*. Ha colaborado en los libros *Más que visibles* (Egales, 2022) y *LGTBI* (Sembra Llibres, 2020). Vinculada al activismo feminista, en 2015 se convierte en diputada por Unidas Podemos. En su labor política centra su actividad en temas relacionados con la igualdad, las políticas LGTBI+ y la cultura.

@margpuig

Javier Gil García es investigador del Institute for Housing and Urban Reseach (Uppsala University). Doctor en Sociología (UNED). Profesor colaborador del máster universitario de Ciudad y Urbanismo (UOC). Ha publicado múltiples trabajos en revistas y libros científicos. Actualmente, su investigación principal se centra en los procesos de financiarización

inmobiliaria, políticas de vivienda y derecho a la vivienda. Activista por el derecho a la vivienda.

@Gil_JavierGil

Rocío Lanchares Bardají es escritora y librera. Ha colaborado en las antologías *Maternidades Cuir* (Egales, 2020) y *Desiderata* (Desiderata, 2017) así como en diversos medios. En 2021 publica *Hotel Madrid, historia triste* (Lengua de Trapo, 2021). A lo largo de los últimos años ha desarrollado diversos proyectos musicales y colaboraciones artísticas, como la web serie documental Wonders Wanders, la *performance* musical poética *Casi*, o la obra de teatro *testimonial Qué locura enamorarme yo de ti*.

@nostocanatodas

Pau Luque (Barcelona, 1982) es ensayista e investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha colaborado con *El País*, *Ctxt* y *Rockdelux*, entre otras publicaciones. Su último libro publicado es *Las cosas como son y otras fantasías* (Premio Anagrama de Ensayo 2020). Es nostálgico de la época en que la nostalgia estaba desprestigiada.

@PauLuqueSanchez

José Rama es profesor de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid, en el Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Facultad de Derecho. Ha sido también profesor en la Universidad Carlos III de Madrid, el King's, College de Londres e investigador visitante en la Universidad Nacional a Distancia y la Universidad de Nottingham. Ha escrito cuatro libros en coautoría y más de treinta artículos académicos. Sus principales temas de investigación son la democracia, los partidos políticos y el comportamiento electoral, concretamente el voto a los partidos populistas y radicales.

@JoseRamaC

Noelia Ramírez Montes (Esplugues de Llobregat, 1982) es periodista y vive en Barcelona. Trabaja como redactora de actualidad desde 2012 en *S Moda* y *El País* y colabora con Radio Primavera Sound.

@NoeliaRMontes

Rubén Serrano (Monóvar, Alicante, 1992) es periodista y escritor especializado en realidad LGTBI+, género, desigualdades y VIH. Es autor del libro *No estamos tan bien: nacer, crecer y vivir fuera de la norma en España*. Impulsor del movimiento #MeQueer, su firma ha aparecido en varias antologías, en medios como *eldiario.es*, *El País*, *PlayGround*, *El Salto*, *Público*, EFE y *Píkara* y su voz en Cadena Ser, À Punt y Radio Primavera Sound. Ahora trabaja en comunicación política en el Ayuntamiento de Barcelona.

@rubenserranom

Notas

1. Agradezco a Bárbara Arena y a Pablo Muñoz sus lecturas de versiones anteriores de este ensayo. Las conversaciones con ellos fueron de ayuda para aclarar mis ideas, aunque los eventuales errores del texto solo se me pueden atribuir a mí. También agradezco a Begoña Gómez Urzaiz la invitación a participar en este volumen, así como sus observaciones a una versión previa del texto.

1. Nota aclaratoria: aquí, pese a la repetición sin sinónimos, siempre se escribirá pueblo, nunca municipio; en mi cabeza eso es un distintivo de las comunidades de vecinos dignas de polideportivo «municipal», instalaciones inexistentes en el mío y que siempre me han servido como baremo personal con cero base científica para medir el nivel de «pueblo real» de mi contertulio: ¿tienes polideportivo? Ajá, lo siento, amigo, entonces lo tuyo no es un pueblo, es una localidad.

2. Así lo defiende un estudio de la Universidad de Castilla-La Mancha (UCLM) de 2019 encargado por la diputación de Ciudad Real en el que se manejaron dieciocho millones de datos de forma masiva. La investigación analizaba el comportamiento de la población de toda la provincia entre los años 1997 y 2017 y se analizaron hasta 113 variables, municipio por municipio, de las dos últimas décadas; midiendo y cruzando la población, el tejido empresarial, el presupuesto y la deuda municipal o las infraestructuras. En el estudio, Valdemanco era el municipio más afectado de todos y más condenado a desaparecer.

3. Así nos llamaban los lugareños en tono jocoso para dejarnos clara nuestra falta de pureza. Eras forastera hasta que traías a tu novio de Barcelona / Madrid / Valencia y entonces ya no lo eras, ahí hacías un *upgrade* de pertenencia y para los locales tú siempre fuiste del pueblo, la suya y de ellos. El forastero, el ajeno, del que había de desconfiar a partir de ese momento, pasaba a ser él.

4. El juego del reloj y la camiseta era bastante sencillo: un chico y una chica tenían que ir desde el pueblo hasta la entrada del cementerio. Allí el chico depositaba la camiseta, y la chica, su reloj. Volvían —sin camiseta ni reloj— donde les esperaba el resto del grupo, y la siguiente pareja tenía que coger la camiseta y el reloj de los anteriores y dejar los mismos objetos como si fuese un relevo. El objetivo era que todas las parejas tuvieran un rato de oscuridad para experimentar durante el camino.

5. *El País*, 6 de septiembre de 2021.

6. Manuel Jabois en *Ideas*, 29 de mayo de 2021.

7. *Vicente y el amor*, columna en *El País*, 4 de septiembre de 2021.

8. *Si Europa se tira por un puente*, 2 de octubre de 2021.

1. Armando Palacio Valdés, *La aldea perdida: novela-poema de costumbres campesinas* (ed., intr. y notas de Francisco Trinidad), Ayuntamiento de Laviana, Pola de Laviana, 2006, p. 287.

2. Noemí Sabugal, *Hijos del carbón*, Madrid, Alfaguara, 2020, pp. 89-90; Palacio Valdés (*ibid.,* 2006), p. 288.

3. Albert Speer, *Memorias,* Barcelona, Acantilado, 2001, p. 30.

4. Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou De l’éducation,* en *Oeuvres complètes,* tomo III, París, G. Doyen, 1826, p. 71. [Hay trad. cast.: *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 2011.]

5. Joan Margarit, «Primera lección», en *Animal de bosque,* Madrid, Visor, 2021.

6. María Antonia García de León, «La ciudad y el campo: las imágenes opuestas de “el otro”», en ídem (coord.), *El campo y la ciudad: sociedad rural y cambio social*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, 1996, pp. 13-44 (esta cita: p. 26).

7. Cit. en Adolfo García Martínez, *Alabanza de aldea,* Oviedo, KRK, 2017, p. 85.

8. Cit. *ibid.*, p. 88.

9 . Everett S. Lee, «A theory of migration», *Demography*, vol. 3, n.º 1, 1966, pp. 47-57.

10. Juan Meléndez Valdés, «Batilo», en *Obras de eloqüencia,* parte primera de *De las obras de eloqüencia y de poesía premiadas por la Real Academia Española,* Madrid, Viuda de Ibarra, 1799, pp. 69-92 (esta cita: p. 77).

11. María Sánchez, *Tierra de mujeres: una mirada íntima y familiar al mundo rural,* Barcelona, Seix Barral, 2019, p. 175.

12. Octavio Villa, «Adolfo García: “La repoblación del campo solo se asegura si la mujer tiene empleo”», *El Comercio,* 5 de octubre de 2020, <https://www.elcomercio.es/asturias/heroes-del-campo/adolfo-garcia-repoblacion-campo-solo-asegura-mujer-empleo-20201005014133-ntvo.html> [Consulta: 2/8/2021].

13. Carmen Morán Peña, «El nuevo éxodo rural es de mujeres», *El País*, 24 de septiembre de 2009, <https://elpais.com/diario/2009/09/24/sociedad/1253743201_850215.html> [Consulta: 2/8/2021].

14. Sánchez, *op. cit*., 2019, p. 176.

15. Pablo Batalla Cueto, «La arqueología tira por tierra la leyenda rosa franquista del Valle de los Caídos», *La Marea*, 2 de julio de 2021, <https://www.lamarea.com/2021/07/02/arqueologia-tira-por-tierra-la-leyenda-rosa-franquista-del-valle-de-los-caidos/> [Consulta: 2/8/2021].

16. Sabugal, *op. cit.*, 2020, p. 96.

1. Tomo el concepto de L. Arfuch, *El espacio autobiográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

2. M. Zambrano, *Confesiones y Guías*, Madrid, Eutelequia, 2011.

3. A. I. Simón, *Feria*, Madrid, Círculo de Tiza, 2020, p. 22.

4. E. Illouz, *Erotismo de autoayuda. Cincuenta sombras de Grey y el nuevo orden romántico*, Madrid y Buenos Aires, Clave Intelectual / Katz, 2021, p. 25.

5. *Ibid.*, p. 16.

6. Eva Illouz toma esta caracterización de la «epidemiología de las representaciones» descrita por el antropólogo Dan Sperber. Citado en *ibid*., pp. 27-29.

7. E. Illouz, *ibid*., p. 38.

8. Citado en S. Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 126.

9. F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2009, p. 29.

1. Utilizo palabras como *maricón*, *bollera* o *bujarra* porque es lo que nos han llamado siempre. Las escribo para que nos las reapropiemos, para que nos duelan menos y para reivindicar con orgullo que somos esa disidencia.

2. En sus inicios, *queer* era un insulto dirigido a personas homosexuales, pero ahora es un término político que se refiere a cualquier persona que no sigue el binarismo de género, que rompe los roles y las expresiones asociadas a cada género y que es consciente de su disidencia. Una persona *queer* cuestiona el sistema establecido.

3. El franquismo instauró una cacería legal contra personas LGTBI+ por medio de dos leyes: la Ley de Vagos y Maleantes de 1954 y la Ley de Peligrosidad Social de 1970. Con ellas, el régimen nos detenía, nos perseguía, nos encarcelaba, nos enviaba a campos de concentración y nos aplicaba terapias de conversión. Eran frecuentes las redadas en locales de ambiente, las palizas en comisaría, los destierros tras pasar por prisión y el encierro de mujeres lesbianas en conventos.

4. Una persona cis es aquella cuya identidad de género coincide con la que le asignaron al nacer.

5. La escritora e investigadora Brigitte Vasallo expone en su obra que la heterosexualidad no es solo una orientación sexual, sino que funciona como un sistema que articula nuestra forma de pensar y también nuestra política, economía y trabajo.

6. El sexilio también puede ser la marcha de un país a otro.

7. Bernat Aragó, «De "*marica del poble*" a la gran ciutat: una aproximació al sexili», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, n.º 21, pp. 11-36, <https://revistes.urv.cat/index.php/aec/article/view/3002>.

8. Jack Halberstam, *El arte queer del fracaso*, Barcelona, Egales, 2018.

9. Como explican desde el Festival Agrocuir da Ulloa, «hay una idea preconcebida de que a lo rural hay que salvarlo de la LGTBIfobia, y no, hay que salvarlo de la ruralfobia de la ciudad». Bárbara G. Vilariño, «Galicia, semilla de nación agrogay», *Pikara.* Accesible en <https://lab.pikaramagazine.com/galicia-semilla-de-nacion-agrogay/>.

10. En su texto *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* (Ensayos esenciales, Capitán Swing, 2019), la ensayista y teórica feminista Adrienne Rich expone que la heterosexualidad es una «institución hecha por hombres» y que «el poder masculino» la ha impuesto sobre las mujeres. Así, esta heterosexualidad obligatoria construye la disidencia sexual y de género desde «lo enfermo», lo perverso y lo inferior para consolidar su hegemonía.

11. Samuel Luiz, de veinticuatro años, fue asesinado por un grupo de jóvenes en Galicia a gritos de «maricón» el 3 de julio de 2021. Le dieron una paliza mortal. Paloma Barreto, mujer trans migrante de treinta y ocho años, fue asesinada en Asturias el 20 de septiembre de 2019. Se dedicaba al trabajo sexual y su homicida le propinó más de quince puñaladas.

12. Anteproyecto de ley para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI, <https://www.igualdad.gob.es/servicios/participacion/audienciapublica/Documents/APL%20Igualdad%20Trans%20+LGTBI%20v4.pdf>.

1. Sylvia Plath, *Cartas a mi madre*, traducción de Montserrat Abelló y Mireia Bofill, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1989, p. 350.

2. *Ibid*., p. 368.

3. Sara Petersen, «Victorian Era-Inspired Momfluencers Are Taking Over Instagram», *InStyle.com*, 25 de marzo de 2021, <https://www.instyle.com/lifestyle/momfluencers-nostalgia-instagram>.

4. Blog *La coqueta*, «Jamie Beck Interview», <https://www.lacoquetakids.com/blog/Jamiebeck-interview>.

5. Charlotte Perkins Gilman, *El papel pintado amarillo*, traducción de María José Chuliá, Zaragoza, Contraseña, 2012, p. 37.

6. *Ibid*., p. 50.

7. *Ibid*., p. 48.

8. Cira Crespo, *Maternalias. De la historia de la maternidad*, Tenerife, OB STARE, 2013, p. 23.

9 . Esteban Canales, *La Inglaterra victoriana*, Madrid, Akal, 1999, pp. 70 y 133.

10. Angela McRobbie, «Notes on the perfect: Competitive femininity in neoliberal times», *Australian Feminist Studies* 30(83), 2015, pp. 3-20; Angela McRobbie, «Feminism, the Family and the New "Mediated" Maternalism», *New Formations*, 80, 2013, pp. 119-137.

11. John Bowlby, *Child Care and the Growth of Love*, Londres, Penguin Books, 1953, p. 11.

12. *Ibid*., p. 75.

13. *Ibid*., p. 38.

14. Ana Iris Simón, «La patria y la teta», *El País*, 11 de septiembre de 2021, <https://elpais.com/opinion/2021-09-11/la-patria-y-la-teta.html>.

15. Adrienne Rich, *Nacemos de mujer*, traducción de Ana Becciu, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019, p. 100.

16. Elaine Tyler May, *Homeward Bound. American Families in the Cold War Era*, Nueva York, Basic Books, 1988, p. 21.

17. Ana Iris Simón, *Feria*, Madrid, Círculo de Tiza, 2020, p. 99.

18. Sylvia Plath, *Cartas a mi madre*, traducción de Montserrat Abelló y Mireia Bofill, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1989, p. 30.

1. Hasta su reforma en 1978, la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social penaba la homosexualidad con cárcel, destierro, campos de concentración, trabajo y terapias psiquiátricas de dudosa moral. Aunque ese año su reforma elimina la homosexualidad como supuesto de la ley, otros artículos del Código Penal, en especial el delito de escándalo público, mantuvieron vigentes la criminalización por orientación sexual y de género al menos hasta los primeros años ochenta, cuando aún se documentan casos de detenciones, torturas y estancias en prisión preventiva (así como la censura y enjuiciamiento de publicaciones que hicieran alguna referencia a la homosexualidad o a cualquier práctica sexual no acorde a las normas del decoro nacionalcatólico). Las personas encarceladas por este motivo no entraron en la Ley de Amnistía y no fueron consideradas presas políticas, siendo las últimas en abandonar las cárceles, en 1979. A día de hoy el psiquiatra conocido por sus terapias de normalización de «invertidos» mediante electrochoques y lobotomías, Juan José López Ibor, mantiene una calle en Madrid. Su compadre Antonio Vallejo-Nájera siguió ejerciendo hasta 1960 con una cátedra en la UCM. Dos figuras que expresan claro las tendencias eugenésicas de la dictadura militar. Piro Subirat, *Invertid=s y Rompepatrias. Marxismo, Anarquismo y desobediencia sexual y de género en el estado español (1968-1982*), Imperdible, 2020.

2. «Aquello que recordamos e hilvana un relato sobre el pasado, que es electivo y funcional o no a la continuidad de la línea familiar». Martine Segalen, «Memorias y recomposiciones familiares», *Revista de Antropología Social*, 2009, 18.

3. «La imposición colectiva de una lógica de acumulación no solo niega la responsabilidad colectiva en el sostenimiento de la vida, sino que la convierte en residual, subyugada, infravalorada. La única forma de asegurar que haya sujetos dispuestos a quedarse a cargo de semejante "marrón" es obligarlos a ello, ligar la construcción de su identidad con el sacrificio por el resto. Sometida a la presión de la lógica de acumulación, no es posible una lógica del cuidado; la vida se mantiene a través de una dañina ética reaccionaria del cuidado.» Amaia Pérez Orozco, *Subversión Feminista de la Economía*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

4. Es ya conocida la oposición de la madre amantísima con esa idea de mala mujer, cuyo fantasma opera como correctivo hacia el resto de mujeres, y cómo con la incorporación masiva de las mujeres a la esfera del trabajo asalariado esa dicotomía da paso a la figura de la «supermujer», que vive, y trabaja, la doble jornada o doble presencialidad. Sobre la doble invisibilización del trabajo de las mujeres obreras, véase p. 173, *ibid.*

5. Muchos homosexuales emigraron de sus pueblos de origen hacia Madrid y Barcelona en busca de mayor liberación, y buena parte de ellos, huyendo de sus familias durante la dictadura, pero especialmente a partir de los años sesenta y setenta. La gran mayoría eran de clase baja y venían de trabajar en el entorno familiar como «criadas», dedicándose al trabajo doméstico. Ya en las ciudades era habitual el ejercicio del trabajo sexual o los empleos sin cualificación, especialmente lo primero para personas que habían sido detenidas o condenadas. La baja extracción social así como la ausencia de vida laboral demostrable llevaron a que la gran mayoría de condenados lo fueran también en parte por estos motivos. Geoffroy Huard, *Los invertidos. Verdad, justicia y reparación para gais y transexuales bajo la dictadura franquista*, Icaria, 2021.

6. Juan Pablo Palladino, «Detrás de la palabra “familia”», <https://web.archive.org/web/20090226210008/http://www.revistateina.com/teina/web/teina6/dos7.htm>.

7. bell hooks, *Teoría feminista: de los márgenes al centro*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.

8 . Por supuesto, jamás lo expresan de esta manera, su retórica abarca desde el hombre de paja hasta las parábolas bíblicas, pero en ningún caso hay un diálogo teórico con otras autoras y sí un modo solipsista de exposición cercano a la propaganda.

9 . Nancy Fraser, *Iustitia Interrupta*, Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes, 1997.

10. Carmen Romero Bachiller, «De diferencias, jerarquizaciones excluyentes y materialidades de lo cultural. Una aproximación a la precariedad desde el feminismo y la teoría *queer*», *Cuadernos de Relaciones Laborales* 21, 2003.

11. Por ejemplo, la financiación por parte de grupos fundamentalistas protestantes a organizaciones católicas como Hazte Oír, o la celebración del Congreso Mundial de la Familia en Italia como apoyo al Gobierno de Salvini en 2019, sellando una vez más las buenas relaciones entre el cristianismo conservador y la extrema derecha. Más adelante se matiza: «Estas convergencias entre iglesias cristianas y derechas o extremas derechas no están predeterminadas [...] la identidad religiosa no tiene por qué generar automáticamente una identidad política concreta», Nuria Alabao, *Familia, raza y nación en tiempos de posfascismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.

12. <https://www.elsaltodiario.com/extrema-derecha/guerra-fria-derecha-radical-lepenizarse-orbanizarse>.

13. No inexistentes. A la hora de articular una memoria, la invisibilización lleva a un difícil rastreo de la represión específica contra mujeres lesbianas o que no asimilaron la feminidad exigida (concretada en la dictadura en cárceles, conventos, instituciones psiquiátricas...) y que, sin embargo, establecieron relaciones duraderas y vidas en común. Así como familias y afectos no estandarizados que sobrevivieron precisamente por no mostrarse abiertamente como tal.

1. Pierre Dardot y Christian Laval, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013.

2. Isidro López y Emmanuel Rodríguez, *Fin de ciclo: financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

3. Inés Gutiérrez, *Venir de barrio. Estrategias familiares, espacio y clase en las periferias neoliberales* (Tesis doctoral), Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2021.

4. Javier Gil y Miguel A. Martínez, «State-Led Actions Reigniting the Financialization of Housing in Spain», *Housing, Theory and Society*, 2022.

5. Jorge Millán, «Casi la mitad de las viviendas compradas desde 2008 son de empresas con más de ocho propiedades», *20 Minutos*, 13 de octubre de 2021, sec. Nacional.

6. Datos de la sociedad de tasación Tinsa.

7. José Manuel Torrado, Ricardo Duque-Calvache e Isabel Palomares-Linares, «The demand-side determinants of multiple property ownership in Spain», *International Journal of Housing Policy,* 2020, 20 (1): 120-143.

8. Datos de la Encuesta de Condiciones de Vida, «La vivienda de alquiler en España: por el derecho a una vivienda adecuada, digna y asequible para la mayoría», Gabinete Económico de CC. OO., 2021.

9. G. Lemos, «Más del 95 % del patrimonio de las clases medias proviene de herencias», *La Voz de Galicia*, 12 de mayo de 2021, sec. Economía.

10. Jennifer Hoolachan, Kim McKee, Tom Moore y Adriana Mihaela Soaita, «‘Generation rent’ and the ability to ‘settle down’: economic and geographical variation in young people’s housing transitions», 2017, *Journal of Youth Studies* 20 (1), pp. 63-78.

11. Lorenzo Vidal, «“Generation rent” in the wake of the pandemic», CIDOB Notes Internacionals, 2021, p. 259.

12. Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.

13. <https://www.entrepatios.org/>.

14. Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.

1. <https://link.desireebela.com/the-breakup>.

2. El término «mena» ha sido utilizado políticamente para deshumanizar y criminalizar a este colectivo al punto que casi se olvida que se trata de personas menores de edad en una situación de extrema vulnerabilidad.

3. <https://link.desireebela.com/oim>.

4. Moha Gerehou, *Qué hace un negro como tú en un sitio como este*, Barcelona, Península, 2021.

5. <https://link.desireebela.com/madre-williams>.

6. SOS Racisme, Informe 2020, «El estado de racismo en Catalunya», <https://link.desireebela.com/sosracisme>.

7. Artículo de opinión en la web de *Público*, <https://link.desireebela.com/autoestima>.

8. Reni Eddo-Lodge, *Por qué no hablo con blancos sobre racismo*, Barcelona, Península, 2021.

Neorrancios. Sobre los peligros de la nostalgia
AA. VV.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© Pablo Batalla Cueto, 2022; © Desirée Bela-Lobedde Boleche, 2022; © Eudald Espluga Casademont, 2022; © Mar García Puig, 2022; © Javier Andrés Gil García, 2022; © Begoña Gómez Urzaiz, 2022; © Rocío Lanchares Bardají, 2022; © Pau Luque Sánchez, 2022; © José Rama Caamaño, 2022; © Noelia Ramírez Montes, 2022; © 2022 by Rubén Serrano

© del diseño e ilustración de la cubierta, Nico Ordozgoiti

© de esta edición: Edicions 62, S.A., 2022
Ediciones Península
Diagonal, 662-664
08034 Barcelona
edicionespeninsula@planeta.es
www.edicionespeninsula.com

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2022

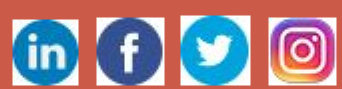
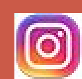
ISBN: 978-84-1100-049-9 (epub)

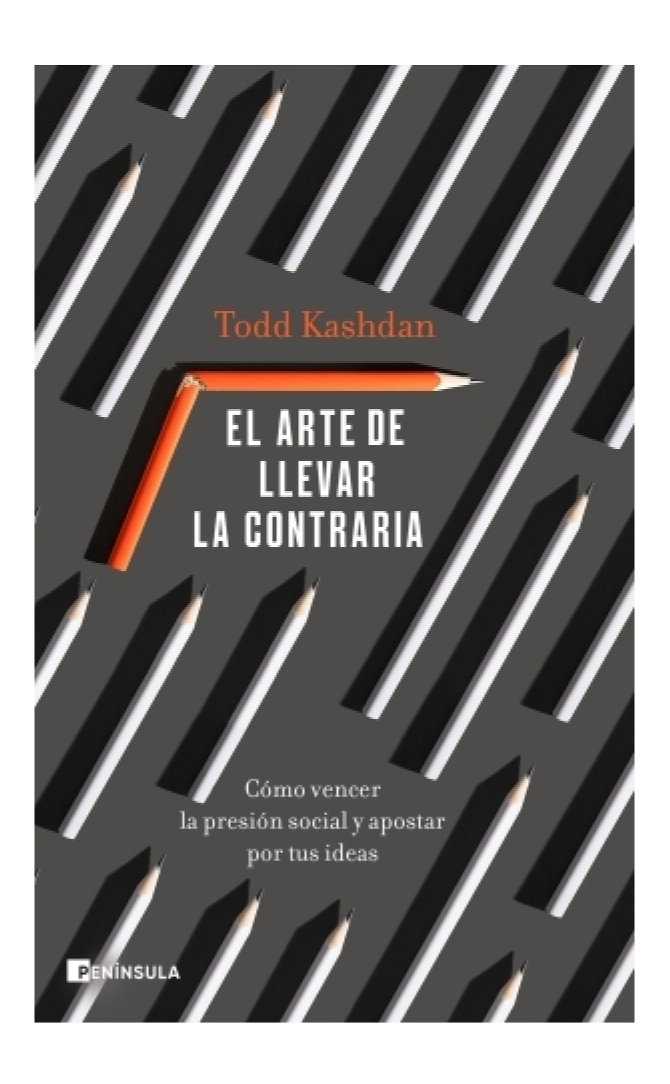
Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!



¡Síguenos en redes sociales!


Todd Kashdan
EL ARTE DE
LLEVAR
LA CONTRARIA
Cómo vencer
la presión social y apostar
por tus ideas
PENÍNSULA

El arte de llevar la contraria

Kashdan, Todd

9788411000635

368 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Por qué tememos al inconformismo? ¿Por qué evitamos expresar ideas, ir a la contra o poner en cuestión el *statu quo*? ¿Por qué nos da miedo que nos llamen raros, idealistas o insubordinados? Si algo nos ha demostrado la historia es que para que el mundo avance se necesitan rebeldes y contestatarios que pongan en duda la opinión de la mayoría y cuestionen el orden establecido.

La timidez, el miedo al ridículo, la presión social o la jerarquía son una pesada losa que afecta a la seguridad que tenemos en nosotros mismos y que poco a poco va cercenando nuestra creatividad e idealismo. Todd Kashdan, profesor en psicología, se ha propuesto que perdamos ese recelo a expresar nuestra opinión personal, sea en la esfera pública o en una reunión de trabajo, y la hace con ejemplos reales y herramientas prácticas. Un libro para cualquiera convencido de que siempre hay otra manera de hacer las cosas.

«Todd Kashdan combina conocimientos científicos e historias reales sobre el tipo de insubordinación que necesitamos para hacer del mundo un lugar mejor. Este es el libro que todos los rebeldes virtuosos necesitan.» **Charles Duhigg, autor de *El poder de los hábitos***

«¿Por qué es tan difícil hacer lo correcto, sobre todo cuando el sistema está en contra de nosotros? En este libro cautivador y muy bien documentado, descubrirás formas prácticas de alzar la voz, manifestarte y conseguir el cambio.» **Seth Godin, autor de *La vaca púrpura***

«El trabajo de Todd Kashdan nos muestra las formas más efectivas de desafiar la injusticia y sacudir el statu quo, tanto en lo grande como en lo pequeño. Este es el libro que estábamos esperando». **JudsonBrewer, autor del *best seller* del *New York TimesUnwinding Anxiety***

Cómpralo y empieza a leer

Irene Lozano

Son molinos, no gigantes

Cómo las redes sociales y la desinformación amenazan a nuestra democracia

PENÍNSULA

Son molinos, no gigantes

Lozano, Irene

9788499429557

240 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Las nuevas tecnologías de la información han modificado nuestra forma de ver el mundo y condicionado nuestra percepción de la realidad, hecho que se ha traducido en una nueva política, basada en el populismo, que busca la fragmentación, el desgaste y la polarización de la sociedad.

Para presentar un relato que sea asumido como propio por la comunidad a la que se dirigen, hacen uso de una estrategia que, en la era de internet, tiene como principal arma la desinformación: bulos y *fake news* corren sin freno por la red y suponen una grave amenaza para la democracia al situar en el debate público problemas que, a menudo, son inexistentes.

El discurso de Donald Trump en Estados Unidos, el de los partidarios del Brexit en el Reino Unido y el de los independentistas desde las instituciones catalanas durante el *procés* enmascaran la realidad, debilitan el sistema democrático y contribuyen a crear, cada vez más, una sociedad dividida y desinformada. Pero ¿son las redes y los medios los culpables? ¿En qué momento los ciudadanos bajamos la guardia y perdimos la mirada crítica sobre los políticos?

En *Son molinos, no gigantes,* Irene Lozano analiza en profundidad, desde su posición como política en activo, la crisis de la racionalidad y la comunicación que amenaza la democracia actual, un sistema que no puede sobrevivir sin un conocimiento claro de la realidad por parte de los ciudadanos. Una realidad que el populismo pretende desdibujar para que, como le ocurrió a nuestro Quijote, confundamos molinos con gigantes.

Cómpralo y empieza a leer


GERVASIO
DEFERR
EL GRAN
SALTO
CON LA COLABORACIÓN DE ROGER PASCUAL
PENÍNSULA

El gran salto

Pascual Marjanet, Roger

9788411000642

256 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

«La mayoría de la gente solo sabe de mí que gané dos oros y una plata olímpicas en gimnasia y que me quitaron una medalla mundial por un porro, pero muy pocos saben el precio que pagué por la gloria y todo lo que sufrí antes y después de mi retirada.

Desconocen que para construir el Gervasio Deferr campeón olímpico tuve que convertirme en un *killer* y encerrar en el sótano a Gervi, mi otro yo; que cuando me bajé de la palestra, el alcohol inundó mi vida hasta que pedí ayuda para no ahogarme definitivamente en él; que muchos solo ven las medallas, pero no a la persona que sufre como cualquiera y que está sometida a la presión de jugárselo a todo o nada en un minuto cada cuatro años. Y que, tras veinticinco años dedicándome en cuerpo y alma a la gimnasia, tuve que empezar de cero, como tantos otros compañeros de deportes minoritarios.

Casi diez años después de bajarme del podio encontré mi lugar en el mundo y lo hice en La Mina, uno de los barrios más estigmatizados de España. Exorcizado el fantasma del suicidio y habiendo hecho las paces conmigo mismo y con la gente que realmente me importaba, la gimnasia me devolvió el equilibrio perdido. Aquí estoy, sin filtros ni edulcorantes, esta es mi verdad.»

Cómpralo y empieza a leer


CÓMO
LA CULTURA
POP JAPONESA
REINVENTÓ
EL MUNDO
MANGA, ARCADES
Y KARAOKES
«Tan sorprendente y original como los inventos que describe. Una lectura obligada para los amantes de Japón.»
FORBES
MATT ALT
JUKE
PENÍNSULA

Manga, arcades y karaokes

Alt, Matt

9788411000628

432 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Qué habría sido de nuestra juventud sin el Walkman o Pac-Man? ¿Qué sería de nuestros mensajes de texto sin emojis? ¿Y de las celebraciones con amigos sin karaoke? Todas estas innovaciones se las debemos a los japoneses. Matt Alt desvela la historia detrás de las principales creaciones niponas que han conquistado el planeta. Artísticamente empaquetadas, peligrosamente tiernas e inmensamente divertidas, exportaciones como Hello Kitty y Nintendo no se limitaron solo a entretener a generaciones de niños, sino que también transformaron profundamente nuestra forma de vivir.

Cómpralo y empieza a leer


«El *Deep Work* es la herramienta esencial para la sociedad del conocimiento.»
The Economist
CÉNTRATE
(DEEP WORK)
BEST SELLER INTERNACIONAL
LAS CUATRO REGLAS PARA EL ÉXITO EN LA ERA DE LA DISTRACCIÓN
Cal Newport
PENÍNSULA

Céntrate (Deep Work)

Newport, Cal

9788411000611

296 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El «Deep Work» es la capacidad de concentrarse sin distracciones en una tarea cognitivamente exigente. En un mundo altamente competitivo que además incentiva la hiperconexión y la multitarea, la atención se ha convertido en un activo extremadamente valioso. A partir de cuatro reglas prácticas, Carl Newport demuestra que reforzar nuestra capacidad de concentración y saber alejarse de las distracciones tecnológicas son los primeros pasos para lograr la felicidad y el éxito profesional.

***BEST SELLER* INTERNACIONAL**

El método infalible para ahorrar tiempo, ser más eficiente y tener éxito en un mundo disperso.

Cómpralo y empieza a leer